

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial
15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



REFLEXIONES EN TORNO A LA ÉTICA EN LA ERA DE LA TÉCNICA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER Y DE HANS JONAS

Tesis que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: MIGUEL CERÓN BECERRA.

Tutor: MTRO. JOSÉ ALEJANDRO FUERTE.

San Pedro Tlaquepaque, Jalisco. diciembre de 2016.

RESUMEN

El asunto de la “técnica” ha tomado un lugar importante en el pensamiento filosófico contemporáneo y en la reflexión de diversos líderes religiosos, partidos políticos y organizaciones de la sociedad civil. Esto se debe, principalmente, a que cada vez es más eminente la fragilidad de aquello que se pone en juego, a simple vista, con el asunto de la “técnica”: la biosfera planetaria, la existencia del ser humano en el futuro, la cualidad moral del ser humano, etc.

La reflexión filosófica en torno al asunto de la “técnica” no es un asunto neutral, como cuando el investigador pone ante sí un objeto de estudio, del que sólo hace falta dar cuenta de sus partes, sino que, al contrario, la posición filosófica frente al *problema*, incluso al momento de *elaborar el problema*, puede conducir a importantes consecuencias respecto de aquello que se indaga. En este sentido, se presentan como profundamente entrelazadas las problemáticas sociales (siendo el asunto de la “técnica” uno de los más acuciantes en nuestros días) y el pensamiento filosófico. En esta línea, se hace un asunto de vital importancia, para comprender a mayor profundidad el asunto de la “técnica”, adentrarnos a la filosofía del alemán Martin Heidegger.

El pensamiento de Heidegger nos sitúa frente a una perplejidad profundamente filosófica que se busca abordar con la presente investigación: la de la elaboración de una “ontología fundamental” que permite realizar un desmontaje de los supuestos de la “técnica”, pero que al mismo tiempo se presenta como ambigua para la elaboración de una propuesta práctica (ética).

Como último eslabón de la investigación se expone el planteamiento filosófico-ético de Hans Jonas como una posible vía mediante la cual elaborar una ética para la era de la “técnica”, estableciendo los aportes que se realizan, a partir de su pensamiento, frente al pensamiento de Heidegger.

Palabras clave: Heidegger, Jonas, Ética, Técnica, Filosofía Moderna.

Índice

Introducción general	3
Capítulo I: Los fundamentos de la “técnica” desde la “Analítica Existencial” elaborada por Martin Heidegger.....	9
Objetivo general del capítulo.....	9
Proyecto moderno del dominio técnico sobre el planeta.....	9
Heidegger (la pregunta por el sentido del ser).....	11
Ocultamiento de la pregunta por el sentido del ser	16
Planteamiento de la pregunta por el sentido del ser	16
Primacía óptica-ontológica de la pregunta por el sentido del ser	19
El Dasein como «estar-en-el-mundo» (Analítica Existencial)	21
«Ocupación».....	21
Signo.....	26
¿Quién es el Dasein en la cotidianidad?	27
«Solicitud».....	27
El «uno» como “publicidad”	29
El Dasein como «poder-ser».....	32
«Disposición afectiva»	33
«Comprensión», «interpretación» y «enunciado»	34
La específica “apertura” del «uno»	38
La «angustia».....	40
El «cuidado».....	42
La categoría de “naturaleza” como «presencia» y el proyecto del dominio técnico sobre el planeta.....	44
La comprensión científicista y tecnológica en torno a la naturaleza: un análisis a partir de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte.....	48
Una consecuencia histórica del proyecto del dominio técnico sobre el planeta: La “sociedad de consumo”	51
El intercambio en la filosofía de Karl Marx	51
La “sociedad del consumo” en la sociología de Jean Baudrillard a la luz de la Analítica Existencial de Heidegger.....	52
Conclusión del Capítulo I: Técnica y Ética	56
Neutralidad de la Analítica Existencial	56
Desde la Analítica Existencial y más allá de ella	57
Capítulo II: Los fundamentos de la “técnica” desde la pregunta por la “verdad del ser” elaborada por Martin Heidegger.....	59
Objetivo general del capítulo.....	59
Planteamiento general de la pregunta por la esencia de la técnica.....	66
Preámbulo.....	66
Física y Técnica	67
Física aristotélica y técnica pre-moderna	68
Ciencia moderna.....	72
Los supuestos de la física moderna	72
La metafísica que sustenta la concepción mecanicista de la naturaleza: el mundo como	

“imagen”	75
La concepción mecanicista de la naturaleza: Del homo sapiens al homo faber	77
Francis Bacon	77
René Descartes	79
Immanuel Kant	81
Georg Wilhelm Friedrich Hegel	82
Razón subjetiva (instrumental)	84
Técnica moderna.....	88
Industrialización y constitución de las ciencias naturales como empresa	88
Fundamentos ontológicos-gnoseológicos que sustentan el proceso de tecnificación en Europa.....	92
La relación entre fines y medios que se establece en la era de la técnica moderna y las consecuencias que de dicha relación se siguen	94
Das Gestell.....	95
Capítulo III: “Ética” y “técnica” en el pensamiento de Martin Heidegger y Hans Jonas	100
Objetivo general del capítulo.....	100
La posibilidad/imposibilidad de la ética a partir del pensamiento de Heidegger	104
La renuncia a una explícita tematización de la ética en el planteamiento de Heidegger	104
Heidegger y la gnoseología moderna	104
Heidegger y la axiología moderna.....	106
Ética kantiana	107
Interpretación de Heidegger de la antropología kantiana	108
Crítica de Buber a la interpretación de Heidegger de la antropología kantiana	109
De la antropología a la ética kantiana.....	110
La pregunta por la “verdad del ser”, ¿fundamento para la elaboración de la ética?	113
La insuficiencia del pensamiento heideggeriano para la elaboración de la ética	116
Distancia de Heidegger frente a la tradición moderna	118
Crítica de Löwith a la interpretación heideggeriana en la línea de la diferencia ontológica	119
Las consecuencias de la interpretación fundada en el “olvido del ser” en el plano de la ética y la política.....	123
Hans Jonas: Pensar la ética (más allá de Heidegger).....	131
Jonas y la tradición moderna	131
Planteamiento ético de Hans Jonas (preámbulo).....	134
Planteamiento ontológico	136
Punto de partida antropológico.....	137
Reelaboración de la teoría de la finalidad	139
Vuelta a la pregunta por la ética en la era de la técnica.....	145
Fundamentos para la elaboración de una ética en la era de la técnica.....	148
Conclusiones generales.....	155
Valoración personal	165
Bibliografía.....	169

Introducción general

Con la presente investigación nos hacemos cuestión de un objeto largamente tratado por el pensamiento filosófico del último siglo. Éste refiere al asunto de la “técnica” en el contexto de las sociedades fuertemente industrializadas. Josep M. Esquirol, por ejemplo, en la Introducción a su libro *Los Filósofos Contemporáneos y la Técnica*, refiere a la “técnica” como “la característica más definitoria de nuestra época”¹.

El concepto de “técnica” tiene sentido, según se determina en la presente investigación, a partir del contexto de la Industrialización Europea. En este sentido, en la presente investigación, se alude a un concepto de “técnica” del todo distinto de aquél que pudiera pensarse fuera del contexto de la Industrialización: por ejemplo, al referirnos a la revolución agrícola del Neolítico, a la metalurgia de la Edad de Hierro, o a la brújula y la pólvora de la antigua China.

“Técnica”, en la presente investigación, alude a los procesos de producción industrial que implican “la modificación no sólo ya de aspectos sectoriales o concretos de la vida humana, sino de aspectos mucho más generales y relevantes: de la manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder...”². En este contexto, la producción industrial y el quehacer científico se encuentran profundamente emparentados, de modo que sólo se puede comprender la “revolución industrial” del siglo XVIII a partir de la “revolución científica” que se operó en el siglo XVI.

Desde su gestación hasta nuestros días, las empresas que conforman las diversas industrias, se han enfocado a la maximización de los beneficios económicos y del poder político en un contexto de fuerte competitividad entre los nacientes Estados europeos. En la presente investigación se destacarán los casos de Inglaterra y de Francia.

¹ Josep M. Esquirol. *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Gedisa: Barcelona, 2011, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

Uno de los principales problemas que han aludido los planteamientos filosóficos en los últimos tiempos (Husserl, Heidegger, Horkheimer, Jonas, entre otros) con relación a la era de la industrialización, refiere a la incapacidad de los Estados y sus ciudadanos para poner lineamientos con relación a los fines en torno a los cuales las diversas empresas orientan sus proyectos técnicos. Éstos se establecen en función del interés económico de los capitales privados poniendo incluso a los aparatos burocráticos del Estado al servicio de éstos.

Las empresas pertenecientes a la Industria moderna, tales como la Industria Alimentaria, Textil, Farmacéutica, Armamentística, entre otras, han hecho posible el incremento de la producción de consumibles a nivel masivo, implican un consumo desmedido de los recursos naturales, con el consecuente deterioro ambiental, y han provocado un impacto ambiental de una magnitud global tal que se pone en tela de juicio la posibilidad de la existencia de la humanidad en el futuro, así como la de la biosfera planetaria.

Lo que se pone en juego en la era de la “técnica”, en la era de la masiva producción Industrial, es un objeto por el que la humanidad, en épocas de la historia, no se había hecho cuestión: la existencia de la humanidad en el futuro y la biosfera planetaria. Y, más aún, lo que se pone en juego, de forma radical, es la propia responsabilidad de los seres humanos en el presente en el que, a través de nuestras acciones (u omisiones), estamos hipotecando el futuro de la humanidad.

De este modo, el problema de fondo que se aborda en la presente investigación es un objeto nuevo para la teoría ética: la responsabilidad del ser humano sobre sus creaciones, mismo que se presenta con carácter de urgente a la reflexión filosófica.

Para hacernos cuestión de la “responsabilidad” del ser humano en la era de la “técnica” es importante, primero, dimensionar el poder que, a partir de la era Industrial, el ser humano ejerce sobre aquello que lo rodea: el medioambiente. De modo que, con la presente investigación, pretendemos pensar la extensión y la forma del “poder” que en la era industrial

hemos heredado.

La presente investigación se divide, pues, en tres capítulos:

El punto de partida de la presente investigación es la de establecer las posibilidades y los límites para elaborar una ética para la era de la “técnica” a partir del pensamiento de Martin Heidegger, de allí que se le dé un peso importante a su pensamiento en la presente investigación, a lo largo de los tres capítulos.

En el Capítulo I se hace cuestión de las premisas de lo que hemos denominado el “proyecto del dominio técnico sobre el planeta” (en tanto que la “técnica”, en nuestros días, tiene un alcance de dimensiones planetarias).

La “técnica”, como se señaló arriba, implica una manera en la que se construye el conocimiento. Se abordará, por lo tanto, en el Capítulo I, un desmontaje de la forma de conocimiento que tiene su base en la formulación de la física newtoniana (basada en la dualidad sujeto-objeto) a partir de la *Analítica Existencial* que elaboró Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, de modo que se haga explícita la relación de dicha forma de conocimiento con respecto a las estructuras humanas.

La pregunta que se encuentra en la base de la *Analítica Existencial* y a partir de la cual se gesta el desarrollo de las estructuras del ser humano es la pregunta por el sentido del ser en general: ¿qué significa “ser”? A partir de dicha pregunta se sitúa al ser humano como el ente prioritario que comprende, de alguna manera, el “ser”.

Se indagará, particularmente, en torno a las estructuras humanas, a las que Heidegger denomina “existenciales”, del «uno», la «caída», el «poder-ser» y la «angustia», principalmente, de modo que se elaborará la caracterización de la forma del conocimiento moderno desde la perspectiva de dichos existenciales.

Se realizará, además, en el Capítulo I, una reflexión en torno a la sociología de Jean Baudrillard, de manera que, a partir de las estructuras del ser humano elaboradas en la *Analítica Existencial*, se explique el modo en que el ser humano se encuentra inserto en la “sociedad de consumo”.

En el Capítulo II se realizará una radicalización de las premisas del proyecto del dominio técnico sobre el planeta, de modo que se muestre, desde una perspectiva histórica, el modo en que la era industrial establece un ámbito normativo a partir del cual la totalidad de la realidad (incluyendo las relaciones económicas, la política, la cultura) se comprende.

Se abordará, con el presente objeto, la crítica de Heidegger con respecto a la “técnica” a partir de la caracterización de la sociedad industrial que se elabora en la segunda etapa de su pensamiento. Se recuperará, de este modo, como eje de la investigación en torno a la técnica, la crítica de Heidegger a la comprensión de un mundo como “imagen” y a la caracterización de la técnica como lo “dispuesto”.

Primero se abordará la comprensión de “técnica” pre-moderna para, después, compararla con la comprensión moderna de “técnica”. Se abordará, para este objeto, el pensamiento del “segundo Heidegger” al mismo tiempo que se recuperará el análisis de Horkheimer en torno a la “Razón Instrumental”. Se realizará, para darle una perspectiva histórica a la crítica que aquí se aborda, una reflexión con relación al desarrollo de la revolución industrial en Francia y en Inglaterra.

Finalmente se elaborarán los fundamentos ontológicos-gnoseológicos que sustentan el proceso de tecnificación en Europa, a partir de los cuales se abordará la relación que se establece entre la “técnica” y la “ciencia” en la era industrial, para derivar las consecuencias que de dicha relación se siguen. Para este objeto se retomará el pensamiento de Hans Jonas en torno a la relación entre “técnica” y “ética”.

Se elaborará, finalmente, una reflexión en torno a la lógica que impera a partir de una

comprensión científicista y tecnológica de la naturaleza, propia de la era industrial, y se mostrarán las consecuencias que, a nivel filosófico e histórico, se derivan a raíz de una sociedad altamente tecnificada.

Una vez dimensionado el poder del ser humano en la era industrial, que se revela como un poder progresivo, autónomo, ilimitado, con dimensiones planetarias, y que pone en juego la existencia de la humanidad, la biosfera planetaria y nuestra propia responsabilidad, en el Capítulo III, elaboraremos la pregunta por la posibilidad de una ética para la era industrial a partir del pensamiento de Martin Heidegger.

Se abordará, en primer lugar, la crítica de Heidegger a la gnoseología y a la axiología moderna y se contrastará dicha crítica con la formulación de la ética kantiana. Finalmente, como parte de la presente indagación, se responderá a la pregunta con respecto a la posibilidad de la ética en la era de la “técnica” a partir del pensamiento de Heidegger, haciendo énfasis en las consecuencias éticas y políticas de su pensamiento.

Tras la indagación en torno a la posibilidad de la ética en la era de la técnica a partir del pensamiento de Heidegger se retomará la propuesta ética de Jonas para la era industrial.

Jonas, como punto de partida para la elaboración de su propuesta ética, elabora la pregunta: “¿debe ser el hombre?”, como la pregunta central a partir de la cual es posible comenzar por una indagación con respecto a la ética en la era de la técnica. La respuesta a dicha pregunta mostrará los fundamentos para la elaboración de una teoría del valor y de la finalidad, a partir de las cuales pueda hacerse cuestión sobre la posibilidad de establecer valores objetivos en la era industrial, de modo que se pueda sustentar un planteamiento ético con fundamento racional.

En el curso de la elaboración de la ética a partir del pensamiento de Hans Jonas se abordará la fundamentación ontológica a partir de la cual Jonas sitúa un “deber” intrínseco en el “ser”. Y se abordarán, finalmente, los fundamentos para la elaboración de una ética en la era de la

“técnica”, que implican, a partir del pensamiento de Jonas, consecuencias con respecto a la política pública.

En suma, a partir de la presente investigación, desarrollada en los tres capítulos que se presentan a continuación, se busca mostrar la respuesta de dos filósofos contemporáneos, Martin Heidegger y Hans Jonas, en torno a la posibilidad de la ética en la era de la “técnica”, de modo que, a partir Heidegger, podamos dimensionar el poder del ser humano con respecto al ámbito normativo que se abre en la era industrial, y, a partir de Jonas, podamos dimensionar la responsabilidad del ser humano y los fundamentos filosóficos para la elaboración de la ética en la era industrial.

Capítulo I: Los fundamentos de la “técnica” desde la “Analítica Existencial” elaborada por Martin Heidegger

Objetivo general del capítulo

Proyecto moderno del dominio técnico sobre el planeta

A continuación, se busca establecer las premisas que permitan comprender el proyecto moderno que, desde René Descartes hasta nuestros días, puede formularse como *el proyecto del dominio técnico sobre el planeta*, a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Este proyecto se ha enunciado de maneras diversas a lo largo de la historia de la filosofía. Francis Bacon habla de “extender el poder y dominio de la raza humana sobre el universo”³. Descartes señala el conocimiento filosófico como el modo de “convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza”⁴. Nietzsche, de forma crítica, formula el proyecto moderno como “la lucha por el dominio de la tierra”⁵.

En lo que sigue nos proponemos, a partir del pensamiento de Heidegger, hacer explícitas las premisas de dicho *proyecto*.

El proyecto moderno, según Heidegger, ha dirigido gran parte de las investigaciones de lo que hoy en las escuelas se denomina “filosofía moderna”, que encuentra en Descartes a uno de sus principales representantes. En el presente capítulo situaremos el periodo “moderno” a partir del pensamiento de Descartes hasta el pensamiento post-hegeliano, que, en Nietzsche (desde la interpretación de Heidegger), encuentra uno de sus últimos representantes, pasando por los debates entre racionalistas y empiristas, y por la crítica kantiana a la forma del conocimiento.

La ciencia moderna, que tuvo sus inicios con el pensamiento de Galileo y después con Newton

³ Benjamin Farrington. *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*. Ayuso: Madrid, sin fecha, p. 16.

⁴ René Descartes. *Discurso del método*. Alianza: Madrid, 2010, p. 135.

⁵ Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza: Madrid, 1979, p. 150.

y Descartes, ha marcado de un modo importante el proyecto moderno en todos los ámbitos: la economía, la política, e incluso, en la filosofía. La filosofía, en la modernidad, ha situado al conocimiento teórico según los esquemas de la ciencia moderna como el “lugar” más importante para la elaboración de un conocimiento cierto. No resulta vano, pues, recordar aquella anotación que Immanuel Kant hace en la *Crítica de la Razón Pura*, en la que refiere su búsqueda filosófica a la construcción de una filosofía según la marcha segura de una ciencia. Kant, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, señala que

si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para el uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios⁶.

En esta expresión se puede resumir la búsqueda de este periodo histórico denominado “modernidad”.

El pensamiento moderno quedó deslumbrado por el modo en que la ciencia físico-matemática elabora el saber. Éste se construye a partir de un método que permite el avance progresivo del conocimiento, sin caer en la ambigüedad que se le atribuyó al pensamiento pre-moderno. Francis Bacon es considerado uno de los primeros pensadores modernos, estando ya en sus albores el desarrollo de la ciencia moderna. De él es famosa la crítica al pensamiento especulativo, en la que señala que el conocimiento que los filósofos especulativos (pre-modernos) elaboran, al encontrarse alejado de las raíces de la experiencia de la que el mismo conocimiento brotó (en contraposición con el conocimiento científico), se edifica sin rumbo y sin un fundamento seguro⁷. Descartes, en la misma línea de Bacon, señala que el pensamiento pre-moderno se dirige principalmente por la guía de una autoridad (en dicho caso, la autoridad religiosa) ajena a la razón⁸. Es con el pensamiento de Descartes con el que se elabora una metafísica que hace posible pensar en un fundamento orientado por la autoridad de la razón.

⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Taurus: México, 2006, p. 24.

⁷ Cfr. Stephen F. Mason. *Historia de las ciencias. 2. La revolución científica de los siglos XVI y XVII*. Alianza: Madrid, 2001, pp. 26-27.

⁸ Cfr. René Descartes..., *óp.*, *cit.*, p. 88.

En esta etapa histórica, la teoría, en el sentido de la ciencia moderna (físico-matemática), comenzó a orientar la construcción del pensamiento cuyo fundamento seguro se establecería en la sola razón. Con la formulación de la razón en su “uso legislativo”, con Kant, y con la formulación de la razón como “devenir histórico”, con Hegel, este fundamento encuentra su más importante expresión.

Heidegger (la pregunta por el sentido del ser)

El pensamiento moderno, señala Heidegger, parte de una comprensión del sentido del ser en el modo en que se elabora el conocimiento que tiene su fundamento en la dualidad sujeto-objeto. La metafísica de la modernidad, sin embargo, como lo ha señalado Heidegger, no sólo no se ha hecho cuestión de la comprensión del ser desde la cual se elaboran sus presupuestos, sino que ha oscurecido su propia comprensión del ser⁹.

En este sentido adquiere relevancia el método fenomenológico como el punto de partida desde el cual es posible hacerse cuestión del ser del ente, antes de cualquier consideración teórica (con fundamento en la dualidad sujeto-objeto). La fenomenología busca elaborar una crítica de los métodos y de los fundamentos de las ciencias; en suma, busca responder a la pregunta: “¿cómo podemos estar ciertos de que el conocimiento se adecua a su objeto, de que al conocer ponemos pie en algo absoluto?”¹⁰ La fenomenología parte de la intuición para ir a lo dado, a “las cosas mismas”, al fenómeno. Para lograrlo, elabora una serie de *reducciones* a partir de la cual se hace abstracción de las representaciones subjetivas, de la teoría y de la tradición, de modo que sea aprehensible “lo dado directamente en la intuición intelectual”¹¹. Lo que importa es aprehender la vivencia como se da de modo inmediato a la conciencia, dejando de lado la discusión en torno a la existencia del objeto, tomándolo como un objeto *para* la conciencia. Una vez desarrollado este paso, que refiere a una *reducción gnoseológica*, el fenomenólogo busca captar la estructura fundamental del objeto dado a la conciencia, es decir,

⁹ Cfr. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trotta: Madrid, 2003, p. 123.

¹⁰ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger. Tomo tercero*. Herder: Barcelona, 2002, p. 381.

¹¹ I. M. Bochenski. *Los métodos actuales del pensamiento*. Rialp: Madrid, 1973, p. 44.

se busca captar la esencia del objeto, que, en tanto tal, tiene un carácter ideal, universal; este paso refiere a una *reducción eidética*. Finalmente, a partir de las reducciones elaboradas con anterioridad, el fenomenólogo busca captar la estructura intencional de la conciencia, a través la distinción entre el acto de conocer y el contenido (ideal, atemporal, *eidético*) de lo conocido; este paso, refiere, finalmente, a una *reducción trascendental*. La conciencia, de este modo, se desvela como conciencia trascendental, que se desvela como “*constitutiva* de un mundo”¹². El ser del ente, de este modo, se constituye en su aparecer a la conciencia. La investigación con respecto a la esencia del objeto, pone de relieve la constitución intencional de la conciencia y, de este modo, la conciencia aparece como un acto con sentido, que constituye “la presencia misma de la esencia”¹³.

Hasta este punto, la fenomenología se encuentra en el paradigma moderno del conocimiento, en el sentido de que se concibe al mundo a partir de una conciencia que lo constituye, además de que se concibe al mundo y a los objetos como “representación” para la conciencia. A esto se refiere Colomer cuando señala que “el mundo reducido se había convertido en un puro *cogitatum* de las *cogitaciones* del yo”¹⁴. En esta línea, señala Heidegger, se le da prioridad al conocimiento científico moderno sobre otras formas de conocimiento y el mundo se sitúa como un residuo sobre el cual no es posible formular un conocimiento cierto.

En sus últimos escritos, Edmund Husserl, fundador del método fenomenológico, elabora un concepto de “mundo” que permite desafiar, finalmente, el paradigma moderno, de modo que se enuncia al mundo como horizonte de todo posible conocimiento. Además, se elabora un concepto de “verdad” en el que se enuncia que el conocimiento no se dirige, primeramente, a una representación, sino a un ente. Con este viraje la fenomenología se sitúa en un paradigma que permite desafiar la dualidad sujeto-objeto (propia de la comprensión del ser en la modernidad) como el primordial modo de acercamiento al ente, y se abre la posibilidad de la pregunta por el ser del ente, más allá de las prenociones que la filosofía moderna elabora sobre éste.

¹² Eusebi Colomer..., *óp., cit.*, p. 391.

¹³ *Ibid.*, p. 405.

¹⁴ *Ibid.*, p. 393.

La fenomenología, en último término, no se puede dar de un modo absoluto, a partir de la constitución del mundo al modo idealista, que concibe lo dado como contenido para una conciencia, puesto que la conciencia, para la fenomenología, en cuanto que es siempre intencional (es *conciencia de* algo), se encuentra situada en un mundo dado y, en este sentido, el fenomenólogo “opera ya con una conciencia constituida o, lo que es lo mismo, su yo está ya en posesión de un mundo de significados largamente elaborados”, y, por lo tanto, la labor del fenomenólogo es la de describir “la génesis intencional, por la que este mismo mundo se fue constituyendo en el seno de la conciencia”¹⁵.

Para la fenomenología, elaborada en la última etapa por Husserl, por la intuición, el ente se muestra a sí mismo, antes de toda elaboración teórica. En este sentido, Heidegger señala que aquello que la fenomenología tendría que mostrar, en última instancia, es que aquello que “permanece *oculto* o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra '*disimulado*' no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente”¹⁶.

Sin embargo, como lo muestra el último desarrollo de la fenomenología husserliana, es necesario plantear un fenómeno anterior (más originario) al fenómeno de la intencionalidad. La intencionalidad refiere al comportamiento fáctico (óntico) del ser humano, pero no logra aprehender en un sentido originario (ontológico) el ser del ente. Heidegger es el filósofo que desarrolla, desde una perspectiva ontológica, el método fenomenológico. En este sentido se comprende la sentencia de Heidegger: “*la ontología sólo es posible como fenomenología*”¹⁷. Previo al fenómeno de la intencionalidad, señala Heidegger, se da el fenómeno de la comprensión del ser, fenómeno que se ha mantenido oculto por la tradición moderna. En este punto nos situamos frente la necesidad de plantear la pregunta por el sentido del ser desde una perspectiva hermenéutica, es decir, a partir de la interpretación del ente que en su ser comprende de alguna forma el sentido del ser: el ser humano.

¹⁵ *Ibid.*, p. 401.

¹⁶ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp.*, *cit.*, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*.

Con la formulación de la fenomenología hermenéutica, Heidegger pone el centro del análisis fenomenológico, no en las vivencias dadas a la conciencia, sino en el modo de ser del ser humano en su cotidianidad, que Heidegger en *Ser y Tiempo* denomina *Analítica Existencial*. Este giro le da la vuelta a la metafísica de la modernidad, puesto que pone el análisis de la comprensión del ser en el trato práctico que el ser humano establece con el mundo (las cosas, las personas, en sus ocupaciones y actividades comunes) antes de toda consideración teórica. Ese es el lugar (la “facticidad” del ser humano¹⁸) que Heidegger establece para ir “hacia las cosas mismas”. Heidegger retoma la cuestión de la comprensión del ser y la sitúa a partir de la pregunta por el sentido del ser en general, pregunta que tiene su punto de partida, y también su punto de llegada, en el ente que se pregunta por el sentido del ser.

En el presente trabajo se ofrecerá, pues, un panorama del pensamiento de Heidegger en torno a la pregunta por el sentido del ser a partir de la División I del texto *Ser y Tiempo*, que ofrece un panorama general del ocultamiento de la pregunta por el sentido del ser, la pertinencia de la reelaboración de la pregunta por el sentido del ser y la necesidad de la elaboración de una *Analítica de la Existencia* humana. En este análisis se tomará a uno de los más importantes comentaristas de *Ser y Tiempo*, Hubert Dreyfus, para esclarecer el análisis que elabora Heidegger en la División I de *Ser y Tiempo*.

Heidegger, como lo señala el mismo Dreyfus, elabora las estructuras fundamentales del ser humano (estructuras que en *Ser y Tiempo* se denominan “existenciales”), a partir de las cuales se hace posible un análisis preparatorio de la pregunta por el sentido del ser, pregunta que, finalmente, Heidegger deja inconclusa. Sin embargo, lo que se recupera en el presente escrito no es tanto la conclusión de la pregunta por el sentido del ser, sino el proceso: la pregunta sirve como orientadora de la investigación que trata de salir de la metafísica de la modernidad y que sostiene, en la División I de *Ser y Tiempo*, “una profunda crítica de la ontología y epistemología tradicionales”¹⁹.

¹⁸ Con el término “facticidad” Heidegger se refiere, pues, al nudo hecho («*factum*») de existir; que el ser humano es y tiene que ser.

¹⁹ Hubert L. Dreyfus. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Cuatro vientos: Santiago de Chile, 1996, p. xvii.

La elaboración de los existenciales en *Ser y Tiempo* permitirán determinar las premisas fundamentales en que se fundamenta el proyecto del dominio técnico sobre el planeta en dos sentidos: El primero, para comprender el carácter dictatorial que implica la comprensión del ser asumida a partir del proyecto moderno. El segundo, para comprender dicho proyecto como una posibilidad del ser humano que no pende de un sentido unívoco (determinado). De modo que dos de los existenciales elaborados en *Ser y Tiempo* que se presentan como relevantes para enfocar el asunto de la técnica son los de 1) el «uno» (el “mundo público”) en que se encuentra el ser humano, y 2) el ser humano como «poder-ser».

Se elaborarán, además, para enfocar adecuadamente los existenciales del «uno» (“mundo público”) y del ser humano como «poder-ser», los existenciales del «estar-en-el-mundo», la «ocupación», la «solicitud», la «caída», la «disposición afectiva», la «comprensión», la «interpretación», el «enunciado», el «discurso» («lenguaje»), la «angustia» y el «cuidado», en ese orden.

Al finalizar este apartado se presentará *la premisa fundamental del proyecto moderno a partir de la elaboración del concepto de “naturaleza” como «presencia»*.

Para finalizar el capítulo primero, saldremos del análisis existencial que elabora Martin Heidegger para plantear el modo en que el ser humano se comprende a partir de una comprensión científicista y tecnológica en torno a la naturaleza. Tomaremos la filosofía de Johann Gottlieb Fichte, situada en el periodo del idealismo alemán, que desarrolla la tesis en torno al proyecto del dominio técnico como “destino” del ser humano.

Tras la excursión por uno de los pensadores más relevantes de la modernidad, la investigación planteará una de las consecuencias históricas que el proyecto del dominio técnico ha provocado en la sociedad actual: la “sociedad de consumo”. Para dicho análisis se acudirá al

sociólogo francés Jean Baudrillard, de la escuela del estructuralismo²⁰, cuyo pensamiento servirá como contrapunto a los análisis heideggerianos del “mundo público” y del fenómeno de la «caída», elaborados en la División I de *Ser y Tiempo*. Para abordar el análisis de Baudrillard de la “sociedad de consumo”, será necesario, además, tomar en cuenta la crítica de uno de los autores que se encuentra en el paso del pensamiento moderno hacia el pensamiento contemporáneo: se ahondará el análisis de Marx en torno al intercambio, cuya influencia en la escuela estructuralista es notoria, a partir del cual el análisis de Baudrillard quedará mejor situado para establecer el diálogo entre filosofía y sociología.

Sin más, se presenta, a continuación, el problema con el que comienza Heidegger la crítica a la comprensión del ser de la modernidad, de modo que dicha crítica permita situarnos en un trasfondo ontológico adecuado para enfocar el asunto de la técnica en la modernidad.

Ocultamiento de la pregunta por el sentido del ser

Planteamiento de la pregunta por el sentido del ser

“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión 'ente'; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”²¹. Con esta cita de *El sofista* comienza Heidegger *Ser y Tiempo*, en la cual se expresa el problema fundamental de la obra.

Heidegger señala que, tras los distintos intentos por dar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, no se tiene, aún, una respuesta. Sin embargo, no sólo no se tiene una respuesta, sino que la pregunta misma se ha mantenido oculta y se la ha considerado como trivial, en

²⁰ El estructuralismo se puede definir como un proyecto teórico, ampliamente influenciado por la semiología de Saussure y por la antropología de Lévi-Strauss, que busca “encontrar en las distintas representaciones y prácticas significativas (consideradas ya universalmente como textos) reglas generales y principios universales, códigos de composición y construcción, así como una sintaxis signifiante, inconsciente que subyace a toda operación de comunicación”. Luis Enrique Alonso. “Estudio introductorio: la dictadura del signo o la sociología del consumo del primer Baudrillard”, en Jean Baudrillard. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI: Madrid, 2009, p. xxv.

²¹ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp.*, *cit.*, p. 24.

tanto que el ser humano siempre comprende de alguna forma el sentido del ser.

A lo largo de la historia de la filosofía se han gestado prejuicios en torno a la pregunta por el sentido del ser, de modo que se ha asegurado su ocultamiento. Se ha señalado que: “El 'ser' es el concepto más universal” (prejuicio de universalidad); “El concepto de 'ser' es indefinible” (prejuicio de indefinibilidad); “El 'ser' es un concepto evidente por sí mismo” (prejuicio de evidencia)²².

Frente al prejuicio que refiere a la universalidad del concepto de “ser”, Heidegger señala que el problema no sólo se minimiza al considerar “ser” como el concepto más universal, sino que se hace más patente, en tanto que la universalidad del concepto de “ser” no es la del género, sino que sobrepasa toda universalidad genérica.

Frente al prejuicio de indefinibilidad, Heidegger señala que, en principio, es correcto. El concepto de “ser” no puede ser definido, tomando el género próximo y diferencia específica; sin embargo, tampoco se le puede concebir como a un ente, lo cual no minimiza, sino al contrario, agudiza su problematicidad. Es necesario, en este punto, recuperar lo que Heidegger denomina “diferencia ontológica”, en tanto que, por una parte, se da la apertura del *Dasein*²³ como ámbito de comprensión del ser y, por otra parte, se da el descubrimiento de los entes: de allí se deriva la radical distinción entre “ser” y “ente”.

Finalmente, frente al prejuicio de evidencia, Heidegger señala que el concepto de “ser” se comprende de alguna forma en el trato del *Dasein* con los entes, al hacer un uso copulativo del “es” en las proposiciones cotidianas; sin embargo, tal “comprensión” no debe ser un motivo para considerar el asunto como no problemático, puesto que es precisamente esa “comprensión” cotidiana la que pone de manifiesto un *enigma*.

²² *Ibid.*, pp. 26-27.

²³ A partir de este momento nos referiremos indistintamente al término “ser humano” y al término *Dasein* que, literalmente significa “ser-ahí”, término con el que se refiere Heidegger al ser humano, “en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. (...) *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano”. *Ibid.*, p. 454.

El que no se tenga una respuesta a la pregunta por el sentido del ser y que, incluso, se la considere sin importancia, reclama su necesidad. Hay que comenzar, pues, por elaborar en forma suficiente *la pregunta por el sentido del ser*:

Lo interrogado:

En la pregunta por el sentido del ser lo puesto en cuestión es el ser, es decir, “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, es comprendido siempre”²⁴. Por lo tanto, aquello que se interroga es el ente mismo. El ente será interrogado respecto de su ser. Sin embargo, nos enfrentamos a la cuestión de ¿cuál ente será interrogado?

Ente tiene diversos sentidos: Ente, según Heidegger, “es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”²⁵, lo cual hace importante preguntarnos ¿desde qué ente debe arrancar la pregunta por el ser?

Si lo que se busca es “la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente”²⁶, debe tomarse en cuenta que “dirigir la vista hacia”, “comprender”, “conceptualizar”, “elegir”, “acceder a...”, son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, modos de ser del ente que somos cada vez nosotros mismos, los que preguntamos. De lo que se sigue que: “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser”²⁷. En este sentido, elaborar la pregunta por el sentido del ser significa hacer que el ente que pregunta se vuelva transparente

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

en su ser.

Primacía óptica-ontológica de la pregunta por el sentido del ser

A la elaboración de la pregunta por el sentido del ser le corresponde una necesidad ontológica y una necesidad óptica. La primacía ontológica refiere a la fundamentación de todo conocimiento acerca del “ente”. En tanto que ser lo es siempre de un ente, las ciencias que investigan determinadas regiones del ente ya han presupuesto un sentido de “ser”. La repetición y reelaboración de la pregunta por el sentido del ser apunta, pues, a la fundamentación de las ciencias que investigan el ente en tanto tal o cual, fundamentación a partir de la cual se requiere se determine “la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan”²⁸. Tal determinación alude a una primacía ontológica de la pregunta por el sentido del ser.

La primacía óptica refiere al *Dasein*: éste comprende de alguna manera el sentido del ser. Pero además de que el *Dasein* es el ente al que “le va en su ser este mismo ser”, en tanto que parte de una comprensión del ser, el *Dasein* consiste en que “tiene que ser en cada caso su ser como suyo”²⁹, es decir, que el *Dasein* se comporta de alguna determinada manera con respecto a su ser. A este ser es a lo que Heidegger denomina *existencia*. Heidegger escoge, además, el término *Dasein* para designar al ente que somos cada vez nosotros mismos, como pura expresión de ser.

Al hilo de la primacía ontológica-óptica de la pregunta por el ser, se muestra cómo el ser del *Dasein* tiene primacía con respecto los demás entes en la elaboración y aclaración de dicha pregunta, pero también respecto de la fundamentación de toda ontología, cuya labor es la fundamentación de las ciencias. Heidegger señala que

las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

determinación de una comprensión preontológica del ser. De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*³⁰.

La pregunta por el sentido del ser se encuentra bosquejada en la posibilidad y necesidad de la constitución óntica del *Dasein*.

Sin embargo, la cercanía óntica del *Dasein* puede llevar la investigación al error de pensar que el *Dasein* es ontológicamente igualmente accesible. Hay que tomar en cuenta que al *Dasein*, en tanto que tiene “la tendencia a comprender el ser desde aquél ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el 'mundo'”³¹, le queda oculta su específica constitución de ser.

Por lo tanto, para la correcta apropiación y aseguramiento de la forma de acceso al *Dasein* se presenta la siguiente exigencia:

no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy 'obvia' que ella sea; ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, 'categorías' bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media*³².

La esencia del *Dasein* consiste en su existencia, es decir, antes de que el *Dasein* sea esto o aquello, el *Dasein* es pura posibilidad de ser. La *Analítica Existencial* debe dar cuenta de este hecho. Para tal efecto Heidegger propone la distinción entre *existenciales* y *categorías*. Los *existenciales* serán aquellos conceptos que aclaran el ser del *Dasein* en su “facticidad”. Las *categorías* son los conceptos que se aplican a los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein*. En palabras de Heidegger:

Todas las explicaciones [*Explicate*] que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir

³⁰ *Ibid.*, p. 36.

³¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

³² *Ibid.*, pp. 40-41.

rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías*³³.

Con la presente investigación se busca dar cuenta de los existenciales relevantes que ayuden a enfocar el asunto de la técnica, bosquejado, de forma general, en la introducción al presente capítulo.

El *Dasein* como «estar-en-el-mundo» (*Analítica Existencial*)

El primer existencial que aparece en el análisis de Heidegger es que el *Dasein* es en tanto que «estar-en-el-mundo». “Estar-en”, señala Heidegger, alude, no a una caracterización de un objeto que estuviera ahí “dentro” de otro, como sucede cuando se señala que el agua *está en* el vaso. En el caso de dicha interpretación se estaría tomando el ser del *Dasein* en sentido categorial, es decir, como un ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*. “Estar-en”, en cambio, se tiene que establecer en base al existir “de hecho”, es decir, al *Dasein* en su “*facticidad*”.

«Ocupación»

La “facticidad” del *Dasein* nos lleva a considerar que el *Dasein* se encuentra, primera e inmediatamente, absorto en las ocupaciones del mundo. El carácter de la «ocupación» [*Besorgen*] alude al contexto pragmático en que vive el *Dasein* en la cotidianidad. En tanto que ocupado, el *Dasein* ya siempre se encuentra en el mundo en la forma de “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...”³⁴. En tanto que ocupado, el *Dasein* se encuentra «*en-el-mundo*».

La prioridad del trato ocupado del *Dasein* con respecto a la aprehensión del ente implica una reelaboración del concepto del “mundo” propuesto a lo largo de la filosofía moderna. A partir

³³ *Ibid.*, pp. 69-70.

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

de ésta, se ha concebido al “mundo” en un sentido categorial, no existencial; se ha elaborado el concepto de “mundo” a partir de dos acepciones:

1. “Mundo” como “concepto óntico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo”³⁵.

2. “Mundo” como “término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1”³⁶. En este sentido se puede hablar del “mundo' matemático”, en el que “mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática”³⁷.

Se ha ocultado, sin embargo, una caracterización de “mundo” en sentido existencial, de modo que en *Ser y Tiempo* se justifica la necesidad de una investigación con respecto al “mundo” y del modo de ser del mundo (“mundaneidad”), que Heidegger elabora a partir de las siguientes acepciones:

A. “Mundo (...) en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer intramundaneamente, sino como 'aquello *en lo que* 'vive' un *Dasein* fáctico en cuanto tal”³⁸. En este caso “mundo” se identifica con el fenómeno de la comprensión del ser en que el *Dasein* se encuentra en la cotidianidad.

B. “Mundo” como “concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad*”, en tanto que “encierra en sí el apriori de la mundaneidad en general”³⁹. “Mundaneidad” refiere, pues, al ser del mundo en sentido existencial, es decir, como un modo de ser del *Dasein*.

Heidegger busca partir del análisis de “mundo” de la acepción (A) para aclarar la idea de “mundo” expuesta en la acepción (B). Se busca, pues, partir de la “facticidad” del *Dasein* para

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, p. 93.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

aclarar la idea de “*mundaneidad*” en general.

Si se parte del análisis del «estar-en-el-mundo» desde el fenómeno de la «ocupación», el análisis del ente intramundano requiere un punto de partida distinto al que ofrece la tradición filosófica, que toma al ente, primeramente, como “cosa”. Desde dicha caracterización el análisis llegaría a conceptos tales como “la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad...”⁴⁰, etc., conceptos que no se apoyan en el modo inmediato de ser del *Dasein*.

Para hacer el análisis a partir del *Dasein* en su cotidianidad, es decir, en tanto que absorto en las ocupaciones del mundo, habrá que caracterizar al ente intramundano como “útil” [*Zeug*], que refiere al contexto pragmático a partir del cual el *Dasein* se encuentra primordialmente en medio de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*. Heidegger señala que el “útil no 'es', en rigor, jamás”⁴¹, sino que pertenece siempre a “un todo de útiles [*Zeugganzes*]”⁴², totalidad a partir de la cual cada “útil” tiene un carácter remisional; es decir, el “útil” es siempre para-algo. Y este para-algo lo descubre el contexto de la totalidad de “útiles” para cada caso.

El ejemplo que Heidegger ofrece es el del cuarto: éste, en tanto que “útil-habitacional”, se encuentra *antes* que las ventanas, los muebles, la lámpara, la mesa, la silla, el papel, el lápiz; desde el cuarto se muestra “cada 'uno' de los útiles”⁴³.

En la «ocupación», el trato del *Dasein* con el ente intramundano se subordina al carácter remisional del “útil”. Mientras menos se contemple al ente intramundano, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como “útil”. El carácter originario del ente intramundano tiene el modo de ser de lo “a la mano” [*Zuhandenheit*], es decir, de lo que se encuentra disponible para la «ocupación».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

Al modo de ser del ente intramundano que se presenta inmediatamente como “a la mano” le corresponde una manera particular de mirar del *Dasein* que hace uso de los “útiles” en el trato cotidiano. A este “mirar” Heidegger lo denomina “circunspección” [*Umsicht*], que implica una implicación del *Dasein* con aquello con que se ocupa.

Dreyfus, en este sentido, recupera una cita de Heidegger en *Basic Problems of Phenomenology* que hace explícito el carácter de la “circunspección”: “Cuando entramos acá por la puerta, no aprehendemos las sillas, y lo mismo es válido para la manilla de la puerta. Sin embargo, están ahí en este modo peculiar: pasamos al lado de ellas circunspectamente, las evitamos circunspectamente... y cosas por el estilo”⁴⁴.

En la «ocupación» el ente intramundano *se retira* a su estar “a la mano”. Con lo que el *Dasein* trata, en primer lugar, no es, pues, con el “útil”, sino con la obra, en tanto que es portadora de la totalidad remisional en la que el “útil” comparece. La obra, en tanto que también tiene el modo de ser del “útil” (carácter remisional), hace comparecer el para-qué de su empleabilidad, los materiales de que está hecha y, finalmente, al portador o usuario de ésta. En este sentido, la obra de la que nos ocupamos en cada caso está *a la mano* “en el mundo público”⁴⁵.

¿En qué consiste, finalmente, la mundicidad del ente intramundano? Esta pregunta es posible responderla sobre la base de lo que Heidegger denomina “los modos deficientes del ocuparse”⁴⁶.

1. La inempleabilidad: el ente inmediatamente a la mano se presenta, en la «ocupación», como “imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado”⁴⁷. En este caso “la inempleabilidad no es descubierta por una contemplación constatadora de propiedades, sino por la “circunspección” del trato que hace uso de las cosas. En este descubrimiento de la

⁴⁴ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 76.

⁴⁵ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 98.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

inempleabilidad, “el útil llama la atención”⁴⁸.

2. Lo que falta: el *Dasein*, por la ausencia de lo “a la mano”, se queda sin saber qué hacer, y descubre “lo a la mano en un cierto sólo-estar-ahí. Al advertirse lo no a la mano, lo a la mano reviste el modo de la *apremiosidad* [*Aufdringlichkeit*]”⁴⁹.

3. Lo que obstaculiza la «ocupación»: “es algo 'no a la mano' a la manera de lo que está fuera de lugar, en suspenso. Esto 'no a la mano' estorba y hace visible la *rebeldía* [*Aufsässigkeit*] de aquello de que hay que ocuparse inmediata y previamente”⁵⁰.

Lo “a la mano”, en su llamatividad, apremiosidad y rebeldía, comparece como lo que “está-ahí”, comprendido en el trato mismo con lo que está *a la mano*. En la ausencia del “útil” con el que se contaba, la constitutiva remisión del para-algo al para-esto queda impedida y la remisión se hace explícita a la “circunspección”: se muestra “*para qué y con qué* estaba a la mano lo que falta”⁵¹. En este sentido, el contexto de la obra o del taller aparece como aquello en lo que el *Dasein* en la «ocupación» ya estaba. Y, de esta forma, al hacer comparecer el contexto remisional del “útil” que falta, se acusa al mundo circundante. En este sentido el mundo comparece como el “Ahí” [*im “Da”*], abierto, que hace posible la “circunspección”. Se muestra al mismo tiempo como inaccesible a la “circunspección” y como lo que “ya está abierto cada vez *para* la circunspección”⁵².

El mundo, en su inaccesibilidad, hace posible que lo *a la mano* tenga el carácter de “a la mano”, sin embargo, cuando lo “a la mano” falla, el mundo (como totalidad remisional) se muestra como aquello en lo cual el *Dasein* se encuentra en el trato ocupado con los “útiles”.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 100-101.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵² *Ibidem*.

Signo

Heidegger ahonda en el fenómeno de la remisión, con la elección de un “útil” cuyo ser consiste en su carácter remisional. Éste se da en múltiples sentidos: el signo, en cuanto de éste se derivan distintas especies de signo, además del significado de ser signo de... El signo se presenta, pues, como género universal de relación, que se puede tomar como hilo conductor de la “‘caracterización’ de todo ente en general”⁵³.

¿Qué son los signos?: “Útiles”, cuyo carácter pragmático (su para-qué) consiste en señalar. Hay distintos tipos de signo tales como “los indicios, los presagios, las trazas, las marcas, los signos distintivos”⁵⁴, etc. Heidegger toma el ejemplo de la flecha direccional para el abordaje del análisis del signo. Éste es un “útil” a la mano dentro del mundo “en el todo del contexto pragmático de los medios de locomoción y los reglamentos de tránsito”⁵⁵.

El signo es un ente a la mano que tiene una función particular dentro del complejo total de “útiles” a la mano. Tal función se deja ver en el modo en que nos comportamos con los signos. Heidegger, siguiendo el ejemplo de la flecha direccional, señala que “el comportamiento (ser) adecuado para el encuentro con el signo es el de ‘apartarse’ o ‘detenerse’ ante el coche que viene con la flecha”⁵⁶. Tales posibilidades implican un «estar-en-el-mundo» con una determinada dirección. El signo, en tanto que aporta una orientación dentro del mundo circundante, provoca una mirada explícita a dicho mundo circundante, a un todo de “útiles”. En tanto que el signo muestra algo de lo que es necesario ocuparse en la “circunspección” cotidiana, realiza la obra de hacer que lo “a la mano” llame la atención y con esto acusa a la estructura de “a la mano” del ente intramundano, la totalidad remisional y la mundicidad de lo “a la mano”.

Heidegger, en el análisis de la “mundaneidad”, finalmente, se pregunta por el carácter mismo

⁵³ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 106.

de lo “a la mano” (su carácter remisional). Es decir, ¿cómo se da la relación en la que el mundo deja en respectividad al ente intramundano? ¿Qué funda el carácter del ente intramundano en tanto que “a la mano”? ¿Cómo se puede captar la unidad estructural entre el ente intramundano, el mundo y el *Dasein*?

Se señaló con anterioridad que “el carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva [*Bewandtnis*]”⁵⁷. Ésta tiene como último término el por-mor-del *Dasein*. Implica los respectos de 1) “aquello que está en condición respectiva”, 2) un “para-algo”, 3) un “hacia-algo de la condición respectiva”, 4) un “dejar ser en respectividad” y 5) un último término del para-algo (“el por-mor-de” del *Dasein*). ¿Cómo se articulan dichos respectos?

La articulación de los respectos antes señalados es posible a partir del fenómeno de la «comprensión» del *Dasein* en tanto que «estar-en-el-mundo», desde la cual dichos respectos quedan abiertos, en una constitutiva familiaridad. Aquello desde lo cual y en lo cual se mueve la «comprensión», en la contextura autorremisiva antes descrita, es el fenómeno del mundo.

A partir de la articulación de tales respectos el *Dasein* se entiende a sí mismo. Es decir, puede *signi-ficar* [su propio «estar-en-el-mundo»]. El todo respeccional de este significar es la “significatividad”. Por la «comprensión» el *Dasein* se encuentra “consignado” [*Angewiesenheit*] a un mundo que comparece para él y es, en su familiaridad con la “significatividad”, la condición óptica de posibilidad de la estructura remisional del ente intramundano⁵⁸.

¿Quién es el *Dasein* en la cotidianidad?

«*Solicitud*»

Hasta aquí se ha señalado que el *Dasein*, en tanto que «estar-en-el-mundo», se encuentra

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁸ *Cfr. Ibid.*, pp. 113-114.

absorto en la «ocupación» cotidiana. Sin embargo, ¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad?, ¿en qué consiste el trato del *Dasein* con los entes que tienen, también, la forma de ser del *Dasein*? Las respuestas a estas preguntas nos llevarán a estructuras del *Dasein* co-originarias con el «estar-en-el-mundo».

La primera respuesta que se ofrece a esta pregunta se puede deducir de la siguiente caracterización óptica del *Dasein*: “el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo”⁵⁹. En este sentido, la respuesta a la pregunta por el «quién» se podría dar desde “el sujeto”, el “sí mismo”, en tanto que substrato que permanece a través de los cambios. De la caracterización del *Dasein* como sujeto, el análisis nos llevaría a tomar la categoría de “sustancialidad” como el hilo conductor de la respuesta a la pregunta por ¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad?, lo que nos llevaría, a su vez, a perdernos en el análisis. En este punto, para Heidegger, se hace necesario un distanciamiento de la tradición filosófica.

Hay que tomar en cuenta, para salir de la caracterización del *Dasein* como sujeto, que “jamás está dado un mero sujeto sin mundo”⁶⁰. En este sentido, “tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”⁶¹. Esto se muestra en que en la producción de la obra los otros ya están presentes, sea como aquellos a quienes la obra está destinada, o como aquellos que posibilitan la obtención de ciertos materiales; el ente intramundano mismo ya nos ha hecho volver la mirada hacia los otros; “por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual (...); el libro que usamos ha sido comprado donde... regalado por..., etc.”. En este sentido, las “‘cosas’ comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío”⁶².

En el quehacer cotidiano («ocupación») el *Dasein* se encuentra “coexistiendo” [*Mitdasein*] con los otros en un “*mundo en común*” [*Mitwelt*]. En lo que hace el *Dasein* ya están implicados los otros. En este sentido, el *Dasein* es esencialmente “*coestar*” [*Mitsein*].

⁵⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.*, p. 143.

La relación del *Dasein* con los otros no se define por la «ocupación», en tanto que los otros no tienen el modo de ser del “útil” a la mano, sino que, en tanto tienen el modo de ser de la “coexistencia”, se define como «solicitud» [*Fürsorgen*].

En el análisis de la “mundaneidad” se hizo notar que el *Dasein* en la «ocupación», es decir, en el trato con el ente intramundano que tiene la forma de ser de lo “a la mano”, el término respectivo de lo “a la mano” es el por-mor-del *Dasein*. En este sentido y, en tanto que el *Dasein* es esencialmente “co-estar”, “el *Dasein* 'es' esencialmente por-mor-de otros”⁶³.

En tanto que abiertos a la “mundaneidad” en la que el *Dasein* se encuentra ocupado, los otros se muestran en y desde su estar ocupados. Por eso señala Heidegger que “el otro queda de esta manera abierto primeramente en la solicitud ocupada”⁶⁴.

El «uno» como “publicidad”

Los otros que comparecen desde la «solicitud» ocupada, sin embargo, pueden ser malinterpretados, puesto que el “coestar” primeramente se da en y desde los modos deficientes de «solicitud» (la indiferencia, la extrañeza, la desconfianza, etc.). Entonces, es posible hacer de los otros, objeto de una interpretación externa y formal y, en tanto tal, tomarlos a partir del “estar-ahí” de varios sujetos.

Este tipo de interpretación, sin embargo, arroja una caracterización positiva para acercarnos a la respuesta por ¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad? La primera pista que da Heidegger es que en el absorto «estar-en-el-mundo» de la «ocupación» y en el “coestar” vuelto hacia los otros, el *Dasein* “no es él mismo”⁶⁵.

Para responder a la pregunta por el «quién», es necesario partir de un dato fáctico: en la

⁶³ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 150.

convivencia cotidiana, por el mismo carácter del *Dasein* absorto en la «ocupación», se corre el peligro de tomar a los otros, no en su ser, sino en su hacer. Heidegger señala: “en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen”⁶⁶. En este sentido, el *Dasein*, en la convivencia cotidiana, interpreta a los otros a partir de los modos deficientes de la «solicitud» ocupada y trabaja por cuidar una distancia frente a los otros. Desde tal “*distancialidad* [*Abständigkeit*]” el *Dasein* se sujeta al dominio de los otros, que, en palabras de Heidegger, es más fuerte en tanto más “inadvertido” pase este modo de ser, cuyo arbitrio “dispone de sus posibilidades”. Pero los otros no son estos o aquellos, es decir, no son determinados otros. Los otros, frente a quienes el *Dasein* cede su poder, son “el impersonal, el 'se' o el 'uno' [*das Man*]”⁶⁷.

El mundo circundante público disuelve completamente al *Dasein* en el modo de ser de los otros. De este modo el «uno» despliega una auténtica “dictadura”: prescribe el modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad. El «uno» responde a la pregunta por ¿*quién* es el *Dasein* en la cotidianidad? Heidegger señala: “Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del 'montón' como *se* debe hacer, encontramos 'irritante' lo que *se* debe encontrar irritante”⁶⁸.

El convivir cotidiano, regido por los criterios del «uno», procura la “*medianía*”, y desde ésta, la “*nivelación*” de las posibilidades de ser del *Dasein*. “Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como 'publicidad' [*die Öffentlichkeit*]”⁶⁹, a partir de la cual se “regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón”⁷⁰. Desde la “publicidad” (equivalente a lo que se señaló en el apartado anterior con el “mundo público”⁷¹), que regula las posibilidades cotidianas del *Dasein*, el *Dasein* proyecta y elabora sus posibilidades. Tal condición normativa constituye la “apertura” concreta e histórica del «estar-en-el-mundo». El «uno» es, por lo tanto,

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Cfr. Supra.*, p. 24 (nota al pie, no. 45).

condición de posibilidad de toda inteligibilidad. Dreyfus señala que “el constante control que ejerce el uno sobre cada *Dasein* posibilita un todo referencial coherente, los en-bien-a [por-mor-de] compartidos y así, finalmente, la significación y la inteligibilidad”⁷².

Dicha condición implica, al mismo tiempo, que al *Dasein* le quede oculta la misma constitución de su ser, en tanto que por su mismo «estar-en-el-mundo» en los modos de la «ocupación» y la «solicitud» al *Dasein* le escapa la condición normativa frente a la que se encuentra siendo.

Esto lleva al *Dasein* a la conformidad con el “mundo público” puesto que la propia socialidad del *Dasein* tiende a ocultar “la mera inteligibilidad cotidiana promedio”⁷³. En este sentido, el «uno», el impersonal, en tanto que nivela las posibilidades del *Dasein*, *alivia* al *Dasein* de su “responsabilidad”. El «uno» se escabulle “allí donde la existencia urge tomar una decisión”. Se puede recurrir fácilmente al «uno», pues se hace cargo de todo, no responsabilizando a ninguno en particular. En este sentido, el «uno» carga con *el peso de la existencia* y se presenta a sí mismo como fundamento⁷⁴. Dreyfus señala que “el *Dasein* no sólo necesita abstraerse utilizando objetos para asumir una posición sobre sí mismo, sino que también debe interpretarse a sí mismo como poseedor de una naturaleza fija y auto-suficiente como lo presente para poder esconder 'la in-esencialidad del sí mismo'”⁷⁵.

Por lo tanto, señala Heidegger que el modo de ser del *Dasein*, en tanto que su modo primario de ser se constituye por el ser del «uno», es *tentador*. La modalidad de perderse en el «uno» pertenece al modo de ser del *Dasein*, en tanto que «estar-en-el-mundo» en el modo inmediato de la «ocupación» y la «solicitud». A este fenómeno Heidegger lo denomina como «caída» [*Verfallen*], en tanto que el *Dasein* tiende primordialmente a “no-ser-sí-mismo”⁷⁶, sino a ser

⁷² Hubert Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 178. En este sentido se comprende el texto de Heidegger: “El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el *Dasein* cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad”. Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 153.

⁷³ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 173.

⁷⁴ Cfr. Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, pp. 151-152.

⁷⁵ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 141.

⁷⁶ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 198.

los otros “a la manera del uno”⁷⁷. La «caída» implica la posibilidad estructural de que el *Dasein* tome una determinada posibilidad de su ser como fundamento de *lo dado*. Esta tendencia estructural del *Dasein* tiene un efecto *tranquilizador*, en tanto que, de un modo, le hace la vida fácil, pero, por otro lado, ahonda un vacío que lo *enreda* cada vez más en sí mismo y hace al *Dasein* buscar refugio en los entes, en un ajetreo desenfrenado, como dentro de un *torbellino*. En este sentido, el *Dasein* se encuentra en el mundo, a la manera del «uno», en una radical “aversión esquivadora”. Ésta tendencia estructural debe tomarse como un dato fáctico y no como una condición psicológica, en el sentido de que es el modo primario en que se da la “apertura” del mundo.

El *Dasein* como «poder-ser»

Se señaló, al principio de la investigación, que el “estar-en” no debe comprenderse como una categoría, es decir, como el estar de una cosa que “está-ahí” *dentro* de otra cosa que “está-ahí”. El “estar-en” tiene que determinarse desde el carácter existencial del *Dasein*. Dicho análisis nos llevó a tomar como primer dato fenoménico la “facticidad” del *Dasein* y se describió al *Dasein*, por su modo inmediato de «estar-en-el-mundo», como absorto en el modo de la «ocupación». A partir de tal descripción se pudo caracterizar el fenómeno de la “mundaneidad” y se respondió a la pregunta *¿quién* es el *Dasein* en la cotidianidad?: El «*quién*» se mostró como el impersonal, el “se”, el «uno». Se mostró, en la caracterización del «uno» como “publicidad”, que el «uno» está abierto primordialmente en la forma de la “aversión esquivadora” (que le proporciona al *Dasein* un “temple anímico” en su relación con el ente intramundano, es decir, un modo de ser afectado por éste). A continuación, se elaborarán los existenciales de la «disposición afectiva» y la «comprensión», junto con el de la «interpretación» y el «enunciado», y se mostrará cómo desde éstos se constituye la “apertura” del *Dasein* en el mundo público.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 153.

«Disposición afectiva»

La «disposición afectiva» refiere al “temple anímico” desde el que el *Dasein* queda abierto en el mundo. El *Dasein* carga consigo mismo y con sus posibilidades, desde un cierto “temple anímico”: el *Dasein*, en tanto que abierto, “es y tiene que ser”. No sabe el de-dónde ni el hacia-dónde, sino sólo “que es”. En este dato fenoménico se manifiesta su “condición de arrojado [*Geworfenheit*]”⁷⁸.

La «disposición afectiva», que se muestra desde la “condición de arrojado”, abre al *Dasein* en tres aspectos:

1. La «disposición afectiva» abre al *Dasein*, inmediata y regularmente, “en la forma de la aversión esquivadora”. El *Dasein*, puesto ante sí, afectivamente dispuesto, se encuentra inmediata y cotidianamente en un huir de aquello que ha quedado abierto en el estado de ánimo.
2. La «disposición afectiva» “ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad”. En la “apertura” del mundo comparece el ente intramundano y sólo en tanto que éste ya ha sido abierto por la «disposición afectiva».
3. El *Dasein*, en la «ocupación» circunspectiva, tiene el carácter de un “ser concernido [*Betroffenwerden*]”, y esto porque el estar-en en cuanto tal “puede ser *afectado* (...) por lo que comparece dentro del mundo”⁷⁹.

Sólo en tanto que el *Dasein* ha sido abierto por la «disposición afectiva», el *Dasein* puede tener afectos específicos. En este sentido señala Dreyfus que “los estados de ánimo [el “temple anímico”] proporcionan el trasfondo para la intencionalidad, es decir, los modos específicos en

⁷⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 161.

que cosas y posibilidades se manifiestan como que importan”⁸⁰. Por la «disposición afectiva», en este sentido, el *Dasein* se encuentra “concernido” «en-el-mundo».

«Comprensión», «interpretación» y «enunciado»

El *Dasein* comprende inmediata y regularmente de alguna manera su «estar-en-el-mundo». En tanto que «estar-en-el-mundo», el *Dasein* se encuentra absorto en la «ocupación» en medio de los “útiles”. Estos se presentan primeramente en su carácter de “a la mano”, en condición respectiva, es decir, en la “aperturidad” del para-algo, cuyo último término es el por-mor-del *Dasein*.

El por-mor-del *Dasein* es, a su vez, abierto y constreñido por el “mundo público”, a partir del cual se abre y se limita una gama de posibilidades para el *Dasein*. La «comprensión», de este modo, funda en el *Dasein* ocupado una “familiaridad con significación”⁸¹ en tanto que «estar-en-el-mundo», a partir de la cual se le muestra al *Dasein* ocupado qué cosas tienen sentido y qué cosas no, en determinada situación. La «comprensión» ligada, de este modo, al “mundo público”, a la vez constriñe y capacita al *Dasein* para la acción.

De este modo, el fenómeno de la «comprensión» es cooriginario con el interés de la «ocupación» y posibilita, además, esquemas de inteligibilidad a partir de los cuales el *Dasein* se puede *mover* en el mundo, es decir, le brinda un “*espacio para maniobrar*”⁸². El *Dasein* comprensor, de este modo se *proyecta* en posibilidades previamente abiertas en el “mundo público”, en donde se constituye en el modo de la familiaridad abierta por un mundo significativo.

En el todo de la “significatividad”, el mundo queda abierto y el ente intramundano queda en libertad en tanto que “a la mano” (en condición respectiva), cuyo término respeccional es por-mor-del *Dasein*, es decir, por-mor-de las posibilidades de su ser. En palabras de Heidegger:

⁸⁰ Hubert Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 194.

⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

⁸² *Ibid.*, p. 209.

por la puesta en libertad del ente intramundano, el *Dasein* queda “en libertad con vistas a sus posibilidades”⁸³, a partir de las cuales el *Dasein* se comprende y se proyecta. El *Dasein* es, entonces, en tanto que se proyecta en y desde sus posibilidades, «*poder-ser*».

El *Dasein*, en tanto que abierto por el fenómeno de la «comprensión», “es” y “tiene que ser”. La elaboración de las posibilidades abiertas por la «comprensión» tiene lugar por el fenómeno de la «interpretación». El fenómeno de la «interpretación» se muestra sobre la base del «estar-en-el-mundo» y, desde esta base, ya se han elaborado las posibilidades que se abren en el mundo público a la «comprensión» y desde las que el *Dasein* se proyecta.

Para el *Dasein*, en tanto que se encuentra absorto en la «ocupación», el ente intramundano se muestra en su para-qué (condición respectiva) y, en tanto tal, se muestra como estando “a la mano”. La estructura del para-qué, como se mostró arriba, pende de un todo de significados articulados por la «comprensión» (de este modo se delimitó el fenómeno de la “mundaneidad”⁸⁴).

La «interpretación» es la elaboración explícita del para-qué: el ente intramundano, en tanto que pende de un para-qué se muestra, primeramente, por la «interpretación», como algo *en cuanto* algo. La «interpretación» tiene, sin embargo, un carácter antepredicativo, en tanto que la explicitación del para-qué se da primariamente en el modo de hacer práctico. Heidegger, en este sentido, señala que antes del «enunciado» “el martillo es pesado”, el *Dasein* ya ha experimentado al martillo en su pesadez, en el momento, por ejemplo, de tomar otro martillo.

El para-qué que constituye al “útil”, por lo tanto, pende de un “haber previo” [*Vorhabe*] (¿previo a qué?, se pregunta Jean Grodin en su texto *Introducción a la hermenéutica filosófica*, a lo que responde: previo al «enunciado» predicativo⁸⁵). El “haber previo”

⁸³ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, óp., cit., p. 168.

⁸⁴ Cfr. *Supra*, p. 22.

⁸⁵ “El ‘después’, para el que la comprensión previa aporta el ‘antes de qué’, sería, por tanto, la proposición, si no incluso el lenguaje mismo”. Jean Grodin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder: Barcelona, 1999, p. 140.

corresponde al contexto pragmático en el que el *Dasein* se encuentra absorto en el trato con el ente intramundano.

La «interpretación» implica, además, un punto de vista que fija el modo en que lo comprendido debe ser interpretado. Esta mirada previa o “ver previo” [*Vorsicht*] parte de la mirada contemplativa, para la que el ente comparece como lo que “está-ahí”, desconectado de las conexiones remisionales y del todo de significados del que forma parte.

La «interpretación», finalmente, constituye la articulación de lo comprendido en la «ocupación», articulación que, al darse siempre en plano de la “significatividad”, se elabora desde determinada conceptualidad: “entender previo” [*Vorgriff*], de modo que el ente que comparece como lo que “está-ahí” (por la manera previa de ver), se muestra como estando de tal o cual modo.

Los respectos del “haber”, “ver” y “entender previos” al «enunciado» predicativo, constitutivos a la «interpretación», conforman el horizonte de sentido desde el que se muestra lo comprendido, y presuponen la apertura del *Dasein* en el “mundo público”.

¿Qué es el «enunciado» (predicativo)?, y, ¿de qué manera se articula con los fenómenos de la «comprensión» y la «interpretación»? son preguntas que se hace necesario aclarar para mostrar el modo en que se da una interpretación formal y externa del conocimiento del ente intramundano, y, por tanto, la caracterización del concepto de “naturaleza” como «presencia» que se expondrá más adelante⁸⁶.

El «enunciado» se articula sobre la base de la «comprensión» interpretante. Es decir, encuentra su apoyo sobre la base del «estar-en-el-mundo», abierto por la «comprensión» y la «interpretación» regulada por el “mundo público”. En tanto que parte del «estar-en-el-mundo», el «enunciado» muestra al ente tal como éste es en y desde sí mismo. Muestra, por ejemplo, al ente a la mano como “a la mano” (Heidegger enfatiza que el «enunciado» no

⁸⁶ Cfr. *Infra*, p. 43.

muestra representaciones del ente, sino al ente mismo). Esta cualidad del «enunciado» pone en claro que el «enunciado» se apoya en el ente “a la mano”, desde un “haber previo”, abierto por la «comprensión» interpretante.

El «enunciado», además, teniendo como apoyo al ente “a la mano” de la «ocupación» circunmundana, determina al ente por un predicado. Finalmente, por el «enunciado» se comparte con otros al ente que, por el «enunciado» mismo, queda mostrado en su determinación predicamental⁸⁷. En esto consiste el fenómeno de la “comunicación”.

En resumidas cuentas, en el orden predicamental se pasa del con-qué del “haber previo”, dado en el quehacer cotidiano del trato con los “útiles”, al acerca-de-qué del «enunciado» mostrativo. En este *paso* (del plano de la «interpretación» al plano predicamental), señala Heidegger, se ha transformado la estructura del “*en cuanto*”. El “*en cuanto*”, en el orden predicamental, queda relegado al plano de lo que simplemente “está-ahí” y, en tanto tal, se le ha despojado de la posibilidad de mostrar la estructura remisional del ente intramundano abierta en y desde la totalidad de significados («comprensión») y su inherente articulación («interpretación»).

Sin embargo, no debemos perder de vista que la estructura del “*en cuanto*”, transformada por el «enunciado» predicativo, a la que Heidegger denominará “*en cuanto apofántico*”, pende de la estructura del *Dasein* en tanto que «estar-en-el-mundo», es decir, del “*en cuanto*” del “haber previo”, abierto por la «comprensión» interpretante, estructura a la que Heidegger denominará “*en cuanto hermenéutico*”⁸⁸. En palabras de Hubert Dreyfus: la estructura del «enunciado» predicativo y, en general, toda epistemología sujeto-objeto, “presupone un trasfondo de prácticas cotidianas en que somos socializados”⁸⁹.

En síntesis, en tanto que el *Dasein* se encuentra, existencialmente, «en-el-mundo» (en la «ocupación», la «solicitud», a la manera del «uno»), el *Dasein* es su ahí: el *Dasein* es el ser

⁸⁷ Cfr. Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 178.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 181.

⁸⁹ Hubert Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 3.

que por la «comprensión del ser» y la «disposición afectiva» ha abierto, antes de toda consideración teórica, en el trato cotidiano con los “útiles”, su “espacialidad”: a partir del fenómeno del “estar-en” se puede hablar de un “aquí”, de un “allí” y, en general, de un “lugar”. El *Dasein*, en tanto que “estar-en”, constituye “su aperturidad [*Erschlossenheit*]”⁹⁰.

La específica “aperturidad” del «uno»

El «enunciado» predicativo, en tanto que tiene el modo del «estar-en-el-mundo», supone un convivir ocupado en el que la comunicación se desenvuelve. En este sentido, ya que el *Dasein* se encuentra inmediatamente vuelto hacia los entes en el modo del interés práctico, a partir de esquemas de inteligibilidad heredados y abiertos por el “mundo público”, que ya ha elaborado las posibilidades del *Dasein* por la «comprensión» interpretante, el *Dasein* se encuentra, inmediatamente, discurriendo “sobre-algo”.

Heidegger, con respecto a este punto, señala que el *Dasein* es discursivo, en tanto que “el discurso es la articulación 'significante' de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo”⁹¹.

Sin embargo, en tanto que el *Dasein* ya ha interpretado sus posibilidades en el modo del «uno», es decir, desde el orden normativo establecido por el “mundo público”, el carácter mismo de la «interpretación» queda encubierto, es decir, el en-cuanto apofántico encubre su interna conexión con el en-cuanto hermenéutico y el «enunciado» se desliga del contexto remisional del que forma parte para mostrarse como algo «presente» [*Vorhandenheit*] (“estar-ahí”).

El «discurso», en el modo inmediato de darse (en el «uno»), no remite a aquello sobre lo que recae el «discurso», sino a lo hablado en cuanto tal. En este sentido, la «comprensión» en el “mundo público” es una «comprensión» promedio y superficial. Heidegger señala: no importa

⁹⁰ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, óp., cit., p. 157.

⁹¹ *Ibid.*, p. 185.

acerca de qué se habla, “lo que interesa es que se hable”⁹². A este modo de darse el «discurso» Heidegger lo denomina “habladurías” [*Gerede*] y tiene un carácter autoritativo, en tanto que “la cosas es así, porque se la dice”⁹³. En la “habladuría” la comunicación adquiere la forma de la repetición y la propagación, de modo que, mediante ésta, se tratan de abarcar los últimos confines de la tierra. Para el *Dasein*, abierto primordialmente en el modo de la “habladuría”, “nada queda incomprendido”⁹⁴.

Al *Dasein*, inmediatamente absorto en la «solicitud» ocupada, además de la “habladuría”, le pertenece un modo de ver particular. Heidegger lo denomina la “tendencia al ver” o “avidez de novedades” [*Neugierig*]. El *Dasein* que se encuentra inmediatamente en el trato práctico con los “útiles”, le pertenece la estructura del “des-alejamiento”⁹⁵. En el interés por tal o cual tarea ya se han hecho presentes determinados “útiles”. El “des-alejamiento” implica el comparecer del “útil” para el *Dasein* que establece, primordialmente, un trato práctico con el mundo. Incluso cuando el *Dasein* se encuentra en reposo, busca nuevas posibilidades de “des-alejamiento”. Esta forma de ser del *Dasein* es la base de la “tendencia al ver”. En el “mundo público”, en el que *todo está dicho*, el *Dasein* tiene la tendencia a ver en el mundo tan sólo su *aspecto*. Y en este sentido, lo que le interesa no es quedarse en el ente que se le presenta, sino “ver por ver”. El *Dasein* busca lo nuevo sólo para saltar desde eso nuevo hacia otra cosa, sin quedarse en lo inmediato. En este sentido la “tendencia al ver” se constituye como “avidez de novedades” y tiene el carácter de la *distracción*. En esta “tendencia al ver” para el *Dasein* “nada está cerrado”⁹⁶.

El *Dasein*, en la forma de la “habladuría” y de la “avidez de novedades”, asume, frente a la carencia de fundamento, una huida al mundo en el modo de la “aversión esquivadora” (este punto se trató en el apartado “el «uno» como 'publicidad'”⁹⁷). El “mundo público” le ofrece al

⁹² *Ibid.*, p. 191.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 130.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Cfr. Supra*, p. 28.

Dasein la presunción de una “vida plenamente vivida”⁹⁸. Sin embargo, ante dicha presunción se oculta la imposibilidad de discernir lo abierto por una «comprensión» auténtica. En esto consiste el carácter “ambiguo” en que queda el *Dasein* absorto en la «ocupación» al modo del «uno». Lo que importa, en esta “ambigüedad”, es lo que podría ocurrir según la opinión pública, pero no lo que realmente ocurre. Los temas de importancia llegan demasiado tarde para la opinión pública, que ya se ha *enajenado*, en “habladurías” y en “avidez de novedades”, con trivialidades. El *Dasein*, en esta situación, continuamente se *equivoca* con respecto a sus genuinas posibilidades de ser.

La «angustia»

En el modo de la “habladuría”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”, que tienden a ocultar la radical carencia de fundamento del *Dasein* y la constitución del *Dasein* como reproductor de un sistema de significados abiertos en el “mundo público”, el *Dasein* huye hacia el mundo, en el modo de la “aversión esquivadora”. El “temple anímico” que acompaña este modo de “aperturidad” es el “desazón” (el “no-estar-en-casa”), que se amortigua continuamente con la huida al “mundo público”⁹⁹.

La “aperturidad” del *Dasein* desde determinado “temple anímico” es posible en tanto que el *Dasein* se encuentra «en-el-mundo» en y desde una «disposición afectiva». La «disposición afectiva» fundamental que permite descubrir esta relación entre *Dasein* y mundo es la «angustia». El *Dasein* puede huir hacia los entes, e incluso tratar con el mundo como con un conjunto de “útiles” desde una lógica instrumental, porque antes ya ha sido abierto en y por la «disposición afectiva» de la «angustia».

La «angustia» constituye la condición de posibilidad de que el *Dasein* se proyecte desde las

⁹⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁹ Los modos del «uno» de la “habladuría”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad” son los existenciales que nos servirán de puente o término medio con los cuales se establecerá el diálogo entre la *Analítica Existencial* y el análisis sociológico de Jean Baudrillard en torno a la “sociedad de consumo”. *Cfr. Infra*, pp. 53-55.

posibilidades abiertas y heredadas por el “mundo público”, en tanto que el *Dasein*, abierto por dicha «disposición afectiva», puede ser afectado por lo que comparece. Pero, además, la «angustia» es la condición de posibilidad de que al *Dasein* se le revele el “mundo público” como posibilidad, como un sistema de significados que el *Dasein* individual no produjo.

La «angustia», ligada estrechamente al “temple anímico” de la “desazón”, que acompaña al modo de estar el *Dasein* en el “mundo público”, revela toda interpretación sobre el ente como interpretación; interpretación que es, por sí misma, *in-significante*. Los significados, por la «angustia», se muestran como dados, como constructos sociales. Esto hace del modo primario de «estar-en-el-mundo» de la “aversión esquivadora” una posibilidad.

La «angustia» funciona como una disfunción o una ruptura en la totalidad del “mundo público”, “en la angustia, el *Dasein* inauténtico vivencia al mundo como un instrumento que ha fallado en su tarea”¹⁰⁰. El mundo, en la «angustia», pierde significación intrínseca y, sin embargo, sigue en su empeñado “estar-ahí” “incluso *con mayor insistencia*”¹⁰¹. En la «angustia» el “mundo público” se retrae para mostrarse a sí mismo como mundo en cuanto tal, es decir, en cuanto fundado a partir de una interpretación sin un significado intrínseco. “El *Dasein* angustiado puede ver que hay un sistema completo de roles y equipo [“útiles”] que *cualquiera puede usar*, pero, precisamente por esa razón, este sistema no tiene una relación esencial con él”¹⁰². En este sentido señala Heidegger que el *Dasein* se «angustia» ante “*el estar-en-el-mundo en cuanto tal*”¹⁰³, en su indeterminación, en su carencia de fundamento intrínseco. Frente al *Dasein* abierto en la «disposición afectiva» de la «angustia», la reproducción del “mundo público” adquiere un carácter de posibilidad.

El «estar-en-el-mundo» se muestra como incapaz de dotar de significado propio al *Dasein*, puesto que “nada lo individualiza sino su vacío estar arrojado”¹⁰⁴. En este sentido Heidegger

¹⁰⁰ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 199.

¹⁰¹ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 211.

¹⁰² Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 200.

¹⁰³ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 208.

¹⁰⁴ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, *ibidem*.

señala que aquello por lo cual el *Dasein* se «angustia» es “hacia su propio poder-estar-en-el-mundo”¹⁰⁵, es decir, por la relación de poder-libertad que el *Dasein* establece con el ente intramundano. Heidegger lo señala de la siguiente forma: “La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”¹⁰⁶.

Con el análisis de la «angustia», como «disposición afectiva» fundamental del *Dasein*, se puede afirmar que la condición esencial del *Dasein*, en tanto que «estar-en-el-mundo» pertenece al “no-estar-en-casa”; por lo tanto, “*el no estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”¹⁰⁷ (cursivas mías). La «angustia», de este modo, abre al *Dasein* a la “desazón” a partir de su propia condición existencial de “no-estar-en-casa”.

El «cuidado»

La «angustia», en tanto que «disposición afectiva» fundamental, es condición de posibilidad de la “apertura” del *Dasein*, en cuanto «estar-en-el-mundo». Desde ésta se muestra cómo el *Dasein* se proyecta en posibilidades elaboradas por el “mundo público”, sin que éste cuente con un sentido intrínseco. A la vez, el *Dasein* se encuentra “concernido” por el ser, en tanto que lo que comparece le importa al *Dasein* de una manera específica. En este sentido, se puede señalar que la «angustia» nos abre el terreno para plantear un último existencial del análisis, a partir del cual se le da unidad estructural al conjunto: el fenómeno del «cuidado» [*Sorge*].

El *Dasein* se encuentra en el mundo, preocupado por su futuro, en tanto que los entes que comparecen le conciernen de alguna manera. Y, haciendo uso de éstos, el *Dasein* elabora sus posibilidades desde la interpretación dada en el “mundo público”. En este sentido, el *Dasein* se encuentra, en tanto que comprensora y afectivamente dispuesto, anticipándose a sí, en medio del ente (que le importa de alguna manera), lo cual implica, en el *Dasein*, la estructura del

¹⁰⁵ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, óp., cit., p. 210.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 211.

«cuidado». Heidegger define el existencial del «cuidado» en la siguiente forma: “el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*]”¹⁰⁸.

El fenómeno de la «angustia» revela, además, al “mundo público” como el lugar del desvelamiento del *Dasein* como «poder-ser», en tanto que pone al *Dasein* en una relación de poder para con el ser, a partir de la cual el ente queda en libertad como lo “a la mano”. El *Dasein*, de este modo, queda en libertad con respecto al ente: el *Dasein*, en su condición de “arrojado”, “es” y “tiene que ser”. Por la libertad del *Dasein* con respecto al ente, el *Dasein* hace de sí mismo un problema y lo es porque el *Dasein* se ha revelado como «cuidado»¹⁰⁹.

El fenómeno del «cuidado» se presenta, de este modo, como el fenómeno que en el que los existenciales del «estar-en-el-mundo», la «ocupación», la «solicitud», el «uno», la «caída», el «poder-ser», la «disposición afectiva», la «comprensión», la «interpretación», el «enunciado», el «discurso», encuentran su unidad estructural. Al *Dasein*, por el fenómeno del «cuidado», le importa de alguna forma el ser (es decir, lo comprende en cierto sentido).

En el presente punto de la investigación se ha alcanzado la elaboración de las estructuras fundamentales del *Dasein* que permitan la correcta delimitación de la pregunta por el sentido del ser en general, pasada por alto por la tradición filosófica. Nos encontramos, entonces, en posición para retomar los existenciales relevantes que nos permitan delimitar las premisas en las que se funda el proyecto del dominio técnico sobre el planeta (proyecto en que se inserta de lleno la tradición filosófica), a partir de la elaboración de la categoría de “naturaleza” como «presencia». De forma particular se retomarán los existenciales del “mundo público” (el «uno») y el «poder-ser», como se muestra a continuación.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 214.

¹⁰⁹ *Cfr.* Hubert L. Dreyfus..., *óp.*, *cit.*, p. 259.

La categoría de “naturaleza” como «presencia» y el proyecto del dominio técnico sobre el planeta

La reelaboración de la pregunta por el sentido del ser comenzó a partir de un dato fenomenológico: el *Dasein* ya comprende en alguna manera el sentido del ser. Esto llevó, durante largo tiempo, a la investigación filosófica a omitir la pregunta por el sentido del ser en general. En el contexto de tal omisión, que implica, como se mostró, un trasfondo fenoménico positivo, se nos ofrece la posibilidad de elaborar una categoría de gran relevancia para enfocar el asunto de la técnica a partir de la *Analítica Existencial*: la categoría de “naturaleza”.

La aclaración fenomenológica de la categoría de “naturaleza” como «presencia» nos permitirá caracterizar el problema de la técnica a partir de las estructuras fundamentales del *Dasein*, en orden a la reelaboración de la pregunta por el sentido del ser.

El *Dasein*, de modo inmediato, vive en y desde una comprensión del sentido de ser “mediana y vaga”. Con relación al fenómeno de la «comprensión» se presenta el fenómeno del mundo como lo que ya ha sido visto por el *Dasein* de alguna manera. Es decir, el *Dasein* vive en el mundo desde una familiaridad constitutiva. Tal familiaridad es la base de la omisión de los fenómenos de la «comprensión» y del mundo, fenómenos que se articulan con la exposición del fenómeno de la “significatividad”. Sobre esta base es posible el dominio de una interpretación externa y formal del conocimiento, que tiene la siguiente estructura: El *Dasein* se encuentra absorto en la «ocupación» con el ente intramundano. Es hasta que se produce una deficiencia en la «ocupación» (deficiencia provocada por la “llamatividad”, la “apremiosidad” o la “rebeldía” del “útil” con el que se cuenta) que el ente intramundano comparece ante la mirada contemplativa como lo que simplemente “está-ahí”. Esto lleva al *Dasein* a interpretar su «estar-en-el-mundo» a partir del ente que comparece a la contemplación: como un puro “estar-ahí”, desligado del contexto remisional, es decir, de su contexto significativo. Heidegger señala que,

De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma [la 'naturaleza'] puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar ahí. Pero, a este descubrimiento de la

naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que 'se agita y afana', nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el 'nacimiento' geográfico de un río no es 'la fuente soterraña'¹¹⁰.

El concepto de “naturaleza”, de este modo, se elabora a partir de la aprehensión de lo que comparece al trato circunspectivo, pero no en su carácter de “a la mano”, ni como aquello que “se agita y afana”, sino en su puro “estar-ahí”; a éste fenómeno Heidegger lo caracteriza como “desmundanización del mundo”. Es a partir de este modo de aprehensión que se determina al ente en su ser, es decir, se le determina a partir de los “atributos presentes”¹¹¹, desde los cuales se establecen “relaciones causales” que permiten la explicación funcional de lo ente.

Frente a la interpretación del ente a partir de sus caracteres funcionales, es decir, a partir de la delimitación del concepto de “naturaleza” como lo «presente», es posible eso que denominamos “teoría” en la modernidad y, en este sentido, podemos hablar de una “ciencia de la naturaleza” como un conocimiento “un reelaborar ajustador y asegurador de lo real”¹¹², a partir de lo cual es posible ejercer un dominio sobre el ente para, como señalan Descartes y Bacon, satisfacer las necesidades humanas.

La “desmundanización” que implica la categoría de “naturaleza”, elaborada de este modo por la “ciencia de la naturaleza”, implica una abstracción del contexto remisional en el que se encuentra lo ente en tanto que “a la mano”, de modo que, como se señaló arriba, se aprehendan solamente los “atributos presentes” del ente. A partir de esta categoría de “naturaleza” (la “naturaleza” como «presencia») se elabora una idea de conocimiento que se funda sobre la relación entre un sujeto aprehensor (abstraído de su estar ocupado «en-el-mundo») y un objeto aprehendido (abstraído de su carácter de “a la mano”).

Entonces, ¿en qué se diferencia la correlación entre *Dasein* y mundo, de la distinción moderna sujeto-objeto?

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹¹¹ “Atributos presentes” en tanto que susceptibles a reductibilidad matemática.

¹¹² Martin Heidegger. “Ciencia y meditación” en *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria: Santiago de Chile, 1997, p. 163.

La ontología tradicional no distingue entre el modelo teórico a partir del cual se explica la realidad y la situación fáctica del *Dasein* que se encuentra *en primer lugar* en una relación práctica con los “útiles”. De este modo, se ha pensado que al *Dasein* como el sujeto abstracto que elabora representaciones que, juntas, corresponden a lo que conocemos como mundo. Dreyfus lo explicita del siguiente modo:

La ontología tradicional siempre ha querido entender el mundo cotidiano encontrando algo a nivel de lo presente, como substancia, datos sensoriales o representaciones en la conciencia trascendental, que supuestamente debe ser inteligible sin referencia a otra cosa. Después ha intentado mostrar cómo todo lo demás puede verse como si fuera inteligible por estar armado a partir de estos elementos auto-suficientes¹¹³.

De este modo se ha *fundado* la noción de una “conciencia trascendental”, frente a la cual comparece un mundo, ajeno a la conciencia y con respecto al cual la conciencia queda indiferente, desde una aprehensión neutral. Sin embargo, lo que Heidegger trata de hacer explícito es que, en tanto que el *Dasein* se encuentra primordialmente en una relación práctica con el ente intramundano, el todo respeccional mundanal constituye la “aperturidad” del *Dasein*. Es decir, *hay* mundo en tanto que el *Dasein* se encuentra abierto por una totalidad respeccional que dota al ente de significado; y, además, porque *hay* mundo significativo, el *Dasein* puede entablar una relación práctica con el mundo. Dreyfus lo explica así:

El todo referencial cobra sentido únicamente porque todo 'cuelga', por así decirlo, de los diversos en-bien-a [por-mor-de] que son los modos que tiene el *Dasein* de adoptar una posición sobre sí mismo, y el *Dasein* existe y cobra sentido sólo porque se adueña de los en-bien-a [por-mor-de] que ya están incluidos en y organizan el todo involucramental [totalidad respeccional]¹¹⁴.

El mundo funda en el *Dasein* la posibilidad de su propia “aperturidad”. Por esto se señaló que el *Dasein* es primordialmente «*estar-en-el-mundo*». Desde la presente caracterización, la teoría constituye una posibilidad existencial del *Dasein*, posibilidad abierta por la misma constitución del *Dasein* que tiende a tomar al ente desde su puro “estar-ahí”. Sin embargo, existe la posibilidad de que el *Dasein* tome una *determinada posibilidad* como el fundamento

¹¹³ Hubert L. Dreyfus..., *óp., cit.*, p. 136.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

de lo dado. *Es decir, es posible que una determinada interpretación oculte su estatuto de interpretación y se tome como fundamento.* Y esto no sólo es posible, sino que forma parte de la estructura misma del *Dasein* en tanto que «estar-en-el-mundo», como se hizo explícito en la exposición del «uno» como “publicidad”.

La filosofía tradicional, influida por la interpretación del “ser” de las “ciencias de la naturaleza”, toma el conocimiento óntico, cuyo fundamento se encuentra en caracterizar a la “naturaleza” como «presencia», como el modo primario del «estar-en-el-mundo», de modo que, a partir de tal caracterización, se regula toda interpretación posible. De este modo, el modelo del conocimiento físico-matemático configura el “mundo público” en el que la “relación-sujeto-objeto” se convierte en supuesto necesario”¹¹⁵ y el punto de partida evidente de todo conocimiento.

La condición histórica que toma la interpretación de la “naturaleza” como «presencia» es lo que en el presente trabajo se denomina como *proyecto moderno del dominio técnico sobre el planeta*, en tanto que la interpretación de la “naturaleza” como «presencia» se toma, en la tradición de la filosofía moderna, como el fundamento del conocimiento, a partir del cual se elaboran las posibilidades desde las cuales el *Dasein* se proyecta y por las que el *Dasein* anticipa su «poder-ser».

La “naturaleza”, a partir de la interpretación de su ser como «presencia», influye en el modo en que el *Dasein* se interpreta a sí mismo, en tanto que las posibilidades del *Dasein* se construyen a partir de dicha interpretación: el *Dasein* se interpreta a sí mismo desde el mundo, es decir, se toma a sí mismo como «presencia».

En este sentido, el proyecto del dominio técnico sobre el planeta (ya prefigurado en la caracterización de la “naturaleza” como «presencia»), corresponde a una posibilidad fáctica en la que el *Dasein* ya está. Por lo tanto, el *Dasein* se encuentra “arrojado”, por su “aperturidad” constitutiva, en el proyecto del dominio técnico sobre el planeta como su primario modo de

¹¹⁵ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, óp., cit., p. 85.

«estar-*en-el-mundo*».

La comprensión científicista y tecnológica en torno a la naturaleza: un análisis a partir de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte

Con la elaboración de la categoría de “naturaleza” como «presencia» se puede denominar, a la comprensión abierta por el proyecto del dominio técnico sobre el planeta, como una comprensión científicista y tecnológica en torno a la naturaleza, comprensión a partir de la cual se ha situado el pensamiento filosófico en la modernidad. Para ahondar en la relación que se establece entre el *Dasein* y la comprensión del sentido del ser abierta en la modernidad (“naturaleza” como «presencia»), se retomará el pensamiento de un autor previo a Heidegger, J. G. Fichte, que con toda claridad establece el proyecto del dominio técnico sobre el planeta como base del proyecto moderno.

Con Fichte, filósofo de la modernidad, cuyo pensamiento se ubica en un *idealismo voluntarista*, que integra la totalidad de lo real a partir de la voluntad del hombre, se constata que el destino del hombre moderno se encuentra ligado con el proyecto del dominio técnico sobre la naturaleza, en tanto que la voluntad del hombre se encuentra ligada al poder de transformar la naturaleza. Fichte señala que “*la fuerza [de la naturaleza] está necesariamente relacionada con el poder destinado a dominarla, con el poder humano*”¹¹⁶ (cursivas mías). Por lo tanto, el poder humano sobre la naturaleza lo liga con el destino de la naturaleza, pero no en una relación arbitraria, *sino en una relación moral*, es decir, en una relación de *deber* para con el *ser*, en tanto que el ser humano es, primordialmente, voluntad libre que ejerce su poder sobre el ente.

Fichte sostiene que “*de cada necesidad de acción emana la conciencia del mundo real, (...) no obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción*”¹¹⁷. La caracterización de ser humano, en Fichte, en este punto, corresponde a la caracterización

¹¹⁶ José Gaos. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE: México, D. F., 1992, p. 369.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 367.

que Heidegger elabora con respecto al *Dasein*, en tanto que el *Dasein* tiene, primero, una relación práctica con el ente, antes de cualquier determinación predicamental. La relación que establece el *Dasein* con el ente intramundano no está previamente determinada, sino que, en tanto que el ente queda en libertad, como lo que se encuentra “a la mano”, en el trato circunspectivo, la relación que establece el *Dasein* con el ente intramundano está mediada por el poder de actuar sobre el ente.

Fichte señala a este respecto que “tan pronto como la pongo en movimiento [la voluntad] por medio de una resolución, pongo en movimiento y cambio algo en dicho mundo y mi acto repercute en el todo, produciendo algo nuevo, perdurable y eterno, que no puede dejar de ser”¹¹⁸. En este sentido el ser humano es, eminentemente, «poder-ser». El ser humano, en tanto que se encuentra “arrojado” en el trato práctico con el ente, al actuar sobre el ente, lo modifica, lo transforma, de forma perdurable. Esto liga el destino del ser humano con el del ente, en tanto que el ser humano establece una relación de poder para con el ser.

Pero esta voluntad, continúa Fichte, produce efectos porque está ligada a otra voluntad, a una voluntad infinita, por la que se produce el mundo “espiritual”, es decir, el mundo moral, que liga al ser humano “con todos los seres finitos”¹¹⁹, lo cual abre al ser humano en una relación de deber para con el ente, según la medida de su poder. En este punto Fichte se aleja de la caracterización que realiza Heidegger, en tanto que Heidegger elabora su análisis a partir de la “facticidad” del *Dasein*, sin consideraciones de sustancia espiritual alguna que dirija los esfuerzos del *Dasein* fáctico.

Siguiendo el planteamiento de Fichte, si consideramos el carácter planetario del proyecto del dominio sobre el ente, derivado de la caracterización de “naturaleza” como «presencia», se abre la posibilidad de ejercer poder no sobre éste o aquél ente, sino sobre el ente en general y, por lo tanto, se pone el ser humano en una relación de deber para con la posibilidad del ente en general.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 372.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 373.

El proyecto del dominio técnico sobre el planeta (interpretación del mundo que hace posible el ejercicio de poder sobre el ente en general), a partir del cual el ser humano queda en una relación de deber para con el ser, funge como la condición de posibilidad de la apertura del mundo que deja al ser humano en libertad frente a su propio poder, desde el que se le presenta la posibilidad como posibilidad, con lo cual se deja al ser humano frente a su propia responsabilidad.

Retomando el análisis de Heidegger, como se señaló en la caracterización del «uno» como “publicidad”, a esta condición de posibilidad le pertenece el ocultamiento de dicha “aperturidad”, es decir, le queda oculta la posibilidad como posibilidad, de modo que el proyecto del dominio técnico sobre el planeta (o, dicho de otro modo, la voluntad de dominio sobre el ente) se transforma en un imperativo y pierde, por tanto, su carácter de posibilidad. Se puede señalar, entonces, que el poder sobre el ente constriñe a su ejercicio. El imperativo moderno se formularía de la siguiente forma: porque el *Dasein* puede controlar el ente, lo debe controlar y no hay límites. Heidegger señala que “la lucha por el dominio de la tierra ya es, en su esencia histórica, la consecuencia de que lo ente como tal se manifieste al modo de la voluntad de poder”¹²⁰

Siguiendo el análisis de Heidegger, por causa de éste desvelamiento-ocultamiento, el *Dasein* se encuentra “arrojado” en el proyecto del dominio técnico sobre el ente. Dicho proyecto configura el “mundo público”, a partir del cual se regulan las posibilidades del *Dasein*.

Una realización histórica importante del proyecto del dominio técnico sobre el planeta tiene lugar en lo que en sociología se ha denominado “sociedad de consumo”, que en la presente investigación será abordará como un modo histórico en que se configura el “mundo público” en la modernidad. Para dar pasos en este análisis, se retomará el análisis del sociólogo contemporáneo Jean Baudrillard, de la escuela del estructuralismo, en relación con el *Análisis*

¹²⁰ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'” en *Caminos de bosque*. Alianza: Madrid, 2003, p. 191.

Existencial elaborado a partir del pensamiento de Heidegger. Para comenzar con este planteamiento se abordará el análisis que realiza Karl Marx con respecto al intercambio, de modo que se aclaren los conceptos de valor de uso y valor de cambio, conceptos que posicionarán el análisis sociológico en una perspectiva filosófica, como se mostrará en lo que sigue.

Una consecuencia histórica del proyecto del dominio técnico sobre el planeta: La “sociedad de consumo”

El intercambio en la filosofía de Karl Marx

La categorización de “naturaleza” como «presencia» y la elaboración de las posibilidades del ser humano a partir de dicha categorización, tiene implicaciones importantes en el ámbito económico en la modernidad, en el sentido de que el ente, en tanto que objeto de cambio, no puede ser pensado sino como mercancía. En este sentido se desarrolla el análisis que Karl Marx, filósofo moderno post-hegeliano, hace del fenómeno del intercambio. El intercambio se funda en el valor sobre aquello que se cambia, la mercancía. El valor de la mercancía es, primeramente, valor social. En tanto que el intercambio implica el establecimiento de relaciones de equivalencia (por ejemplo, al establecer que 20 varas de lienzo = 1 chaqueta), es el “mundo público” el que asigna el estatus del valor al ente, a partir del cual se produce el intercambio. ¿Cuál es el estatus de valor que se asigna socialmente en un mundo configurado por el proyecto del dominio técnico sobre el planeta (que implica la categorización de “naturaleza” como «presencia» y, por ende, una concepción cientificista del conocimiento)?

El ente se considera, desde una concepción cientificista, a partir de sus “atributos presentes” y sus “relaciones causales”, es decir, desde relaciones de mensurabilidad. En este sentido, el dinero funciona como la forma social de intercambio privilegiada desde una concepción cientificista de la “naturaleza”. El dinero funciona como aquél ente capaz de poner a la totalidad de entes y, por ende, a la totalidad del trabajo privado, en relación a un equivalente general cuantificable (el dólar, el euro, etc.) según determinadas condiciones de

mensurabilidad (tiempos, costos de producción y distribución, etc.)¹²¹.

De este modo, el valor de uso se define por su valor de cambio (el precio), y el valor del trabajo privado (quién produce, dónde se produce, cómo se produce), que es el valor de uso, desaparece del ámbito del intercambio, en tanto que el trabajo privado se toma por puro trabajo abstracto (por el que se toman sólo los aspectos cuantitativos: “*duración* de aquél gasto”, la “*cantidad* del trabajo”, etc.). Al mismo tiempo se velan, en el ámbito del intercambio, las condiciones sociales y políticas (normativas) del trabajo privado¹²². Se vela, por ejemplo, la concentración de las fuerzas productivas que median el intercambio global, dando ventaja a unos pocos grandes capitalistas. Con la transformación del producto del trabajo en mercancía, de este modo, el carácter social del trabajo aparece como transformado en “caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo”¹²³, al margen del contexto social en que el producto del trabajo se gestó.

El intercambio concebido, de esta manera, a partir de la unificación del valor del ente a partir de condiciones de mensurabilidad económica, desde la cual se velan las condiciones normativas del trabajo privado, constituye el modo de “apertura” del “mundo público”, en el que el *Dasein*, en cuanto «estar-en-el-mundo» (*en* el proyecto del dominio técnico sobre el planeta), se encuentra inmerso.

La “sociedad del consumo” en la sociología de Jean Baudrillard a la luz de la Analítica Existencial de Heidegger

En una comprensión científicista y tecnológica en torno a la “naturaleza”, en el ámbito económico, el valor social del producto se convierte en su valor de cambio, que es el valor que un producto ha adquirido en el mercado del intercambio mundial de mercancías, con lo cual se le despoja de valor al trabajo concreto necesario para la elaboración de los productos (valor de uso).

¹²¹ Cfr. Karl Marx. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI: México, D. F., 1977, p. 106.

¹²² Cfr. *Ibid.*, pp. 92-93.

¹²³ *Ibid.*, p. 88.

Por lo tanto, el valor social del ente no recae sobre el ente mismo (en su particularidad), sino sobre el valor que le ha sido *a-signado* a partir de un equivalente cuantificable común: el dinero. ¿En qué consiste ese valor *a-signado* sobre el ente?

El dinero establece una desigualdad social, en tanto que, por medio de éste, se elimina la desigualdad cualitativa de los trabajos privados (posibilitados por contextos normativos en extremo disímiles) y, por lo tanto, elimina la imposibilidad de la equivalencia de tales trabajos y contextos particulares. *Esto pone a determinadas sociedades en ventaja sobre otras, lo cual les da el poder de imponer significados sobre las demás sociedades, en tanto que el control de los medios de producción (poder económico y político) hace posible el control sobre el mundo simbólico (poder cultural).*

Lo ente, en tanto que mercancía, de esta manera, queda comprendido en un sistema de significados (mundo simbólico) previamente *a-signados* por la sociedad dominante (que concentra el poder económico, político, cultural). Lo ente, de esta manera, no se presenta desde sí mismo, sino desde el mundo simbólico por el que, al ente, se le atribuye un significado¹²⁴. Lo ente, por lo tanto, en el proyecto del dominio sobre el planeta, no comparece solamente como lo “a la mano” en la “circunspección” ocupada, sino que comparece como *signo*, en tanto que apunta al contexto remisional a partir del cual lo “a la mano” adquiere su carácter de “a la mano” y desde el cual se le *de-signa* un valor a lo “a la mano”.

La función social de la mercancía, abierta, de este modo, por el “mundo público” en el modo del intercambio capitalista, remite a la de-codificación de signos producidos por el sistema de significados dominante.

En este sentido, en el que la mercancía, en tanto signo, ejerce una dictadura en las relaciones de intercambio, Baudrillard define a la sociedad capitalista como “sociedad de consumo”: *“hoy el consumo (...) define precisamente ese estado donde la mercancía es inmediatamente*

¹²⁴ El valor no pertenece al ente en tanto que ente, sino en tanto que éste le es *a-signado* socialmente.

producida como signo, como valor/signo, y los signos (la cultura) como mercancía”¹²⁵ (cursivas mías).

La mercancía, en la sociedad del consumo, ejerce una diferenciación y una jerarquización simbólica, que parte de la jerarquización social instituida por la concentración de las fuerzas productivas. La lógica del intercambio reproduce dicha concentración. El dominio sobre las fuerzas productivas implica el dominio sobre la producción de significados, en un mundo articulado globalmente. En este sentido,

La sociedad de consumo funciona como un proceso de clasificación y diferenciación, esto es, en una dinámica constante de selección de signos que jerarquizan a los grupos sociales manteniendo su estructura de desigualdad y dominio. La diferenciación se va renovando continuamente gracias a la innovación y remodelación permanente de las formas/objeto a las que se accede de manera radicalmente diferente según la posición de clase: las clases dominantes se consagran como modelos imposibles de alcanzar por definición, que marcan las diferencias, haciéndose punto de referencia de cualquier bien de consumo que es apreciado individualmente como una acción aislada y soberana, siendo en realidad un hecho de significación social programada¹²⁶.

La mercancía se encuentra en el reino de los objetos que son signados a partir de una jerarquía social inaccesible. Lo cual conduce a una lógica de consumo que se auto-reproduce.

En la “sociedad de consumo” el *Dasein* se encuentra en el modo de la “habladuría”, de la “avidez de novedades” y de la “ambigüedad”, de un modo particular. El medio publicitario, en la “sociedad de consumo”, no remite “a objetos reales, a un mundo real, a un referente, sino que remite de un signo al otro, de un objeto al otro, de un consumidor al otro”¹²⁷. Las marcas, en la “sociedad de consumo”, no remiten al producto, sino a un estatus, “al consumidor como miembro de un grupo de consumidores de la marca”¹²⁸. *En esto consiste el carácter fetichista del consumo y, en dicho carácter se funda el consumo como el lugar de la “habladuría” y la “avidez de novedades”, en el que “nada queda incomprendido”, y “nada está cerrado”.*

¹²⁵ Luis Enrique Alonso..., *óp., cit.*, p. XXXVII.

¹²⁶ *Ibid.*, p. XXXIX.

¹²⁷ Jean Baudrillard..., *óp., cit.*, p. 149.

¹²⁸ Luis Enrique Alonso..., *óp., cit.*, p. XLIII.

Se explota, a partir del establecimiento de la diferenciación y jerarquización social, la impotencia y el deseo, que conducen a un *consumo interminable*, en el que la novedad asalta a la mirada y provoca el deseo de *lo último*, *lo a la moda*, *lo actual*, cuya raíz se sitúa, como se señaló en la *Analítica del Dasein*, en el huir de la «angustia» que provoca, a su vez, el refugio en los “útiles” y, en última instancia, la explotación de los recursos. El tiempo de la sociedad del consumo es el presente: la publicidad dicta las tendencias que hay que seguir el día de hoy y no hay tiempo que perder. Se ofertan signos sociales que estimulan la imaginación, pero que pertenecen al reino de lo inalcanzable: bienestar, confort, sexo, felicidad, son las “necesidades” que el mundo del consumo está dispuesto a realizar, mientras se permanezca fiel a la regla: consumir.

El «discurso», en la “sociedad de consumo”, se convierte en simulación, a partir de la cual las propiedades que se presentan del producto, las necesidades que presume satisfacen, son sólo *slogans* publicitarios para la seducción del consumidor. En este sentido se puede hablar del carácter contradictorio del concepto “necesidad creada” o “necesidad contingente”, en tanto que el carácter de *necesidad* de los productos es sólo la “habladuría” en la cual se apoya la “publicidad”, que dirige sus fines a la mercantilización del producto (que se apoyan en la pura contingencia del estatus social). En este sentido se puede hablar de un uso instrumental del «discurso», en tanto que se elabora como medio para un fin producido de antemano, sin que el «discurso» cuente con un fundamento en aquello de lo cual se habla. Baudrillard señala que “el sistema de objetos nada tiene que ver con el sujeto y sus usos, ni con los significados que puede dar al consumir, sino con la imposición de códigos por parte del sistema simbólico mismo”¹²⁹.

Hacer la vida fácil, hacer que un aparato electrónico lo haga todo por “uno”, son valores en los que se pone la *vida plena* que la sociedad del consumo realiza al instante, aunque ese instante dure un pestaño. En esta “habladuría” y “avidez de lo nuevo”, se ahonda el vacío existencial del *Dasein* y la carencia de fundamento redobla su peso, al tiempo que se ofrecen los medios para el aquietamiento de este vacío. El *Dasein* vive, en la “sociedad de consumo”, desde la

¹²⁹ *Ibidem*.

“ambigüedad”. El vacío, a la vez, va acompañado con una escalada en la estimulación de los sentidos y la promesa del último modelo. *El vacío dirige al Dasein a una avidez de consumo exacerbado que no tiene fin, que sólo encierra al Dasein cada vez más en sí mismo, en el modo de quien se encuentra ante un despeñadero.*

El *Dasein*, en tanto que estar-en-la-sociedad-de-consumo, ya se ha comprendido a sí mismo a partir de un sistema de significados impuesto de *afuera* y, en este sentido, ya ha comprendido todo lo que se tenía que comprender. Esto lleva al *Dasein* a tomar al ente en su apariencia, es decir, a des-codificar al ente-signo, y tomar la estructura de jerarquización y diferenciación que subyace a éste, como la realidad insoslayable. Lo que importa es la escala que ocupa el *Dasein* en el orden del estatus abierto por el ente en tanto que *signo*. No importa *tener*, sino *aparentar* que se tiene. Lo que importa, en últimas cuentas, es ser consumidor, es decir, ser re-productor del sistema de significados impuesto desde fuera; importa sustentar la escala social, la conservación del monopolio de aquellos que detentan los medios de producción. El modo de darse la “aperturidad” de la “sociedad de consumo” se da, sin embargo, desde el ocultamiento: al *Dasein* le queda oculto su propio carácter de re-productor de significados y su papel en el sostenimiento de un estatus cultural, político y económico.

Conclusión del Capítulo I: Técnica y Ética

Neutralidad de la Analítica Existencial

Desde el *Análisis Existencial* elaborado en *Ser y Tiempo* se puede señalar que el *Dasein* establece una relación de “aperturidad” con respecto a su «estar-en-el-mundo» (en tanto que el *Dasein* queda en libertad en vistas a sus posibilidades); relación que, sin embargo, por el carácter dictatorial del “mundo público”, se oculta en el trato cotidiano del *Dasein* con los “útiles”, en tanto que dicha relación se encuentra mediada por la “sociedad de consumo”, en la que el *Dasein* *esquiva* su situación existencial de estar “arrojado” en un mundo sin un sentido intrínseco.

Por el fenómeno de la «angustia» el *Dasein* cae en la cuenta de la finitud y la insignificancia de los proyectos humanos, por lo cual cae en cuenta de los significados heredados en el “mundo público” como una posibilidad fáctica, no sustancial. En este sentido, cae en cuenta de que la realidad no tiene un sentido intrínseco y que el *Dasein* no establece una relación esencial con los significados elaborados en el “mundo público”. Éstos, finalmente, no lo determinan.

La *Analítica Existencial*, en este punto, nos aporta una descripción neutral de las estructuras del *Dasein* (existenciales) y no aquellos modos concretos de existencia que se derivan de la asunción del *Dasein* como «poder-ser» y como “arrojado” «en el mundo» (no indica el “de dónde” ni el “hacia dónde” concreto de la existencia humana, sino sólo que el *Dasein* no sabe el “de-dónde” ni el “hacia-dónde”). La *Analítica Existencial*, por lo tanto, no indaga en la condición moral concreta del ser humano (ni la implica), sino en las estructuras a partir de las cuales el *Dasein* se proyecta en sus posibilidades, estructuras a partir de las cuales se determinó la premisa fundamental del proyecto de dominio técnico sobre el planeta: la “naturaleza” como «presencia».

Desde la Analítica Existencial y más allá de ella

A partir de la interpretación de Fichte la relación de poder del ser humano para con el ente (en tanto que, por la voluntad libre, el ser humano puede transformar la naturaleza) implica en el ser humano la apertura del mundo moral. La relación del ser humano con el ente, como una relación de poder, revela una relación de deber para con el ente. En este sentido, Hans Jonas elabora el concepto de “responsabilidad” que corresponde (en una breve descripción) a una “función del poder”¹³⁰. En otras palabras: el poder sobre el ente muestra al ser humano los límites de su responsabilidad, límites que, desde el pensamiento de Heidegger, quedan ocultos al ser humano por la imposición de significados elaborados en el “mundo público”.

¹³⁰ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós: Barcelona, 1985, p. 177.

Si el proyecto del dominio técnico es una posibilidad fáctica en la que el ser humano ya se encuentra, de modo que desde dicho proyecto se configura el “mundo público”, entonces el poder que posibilita dicho proyecto nos sitúa en el “ahí” desde el cual el ser humano se encuentra “concernido” (en-medio-de) y “proyectado” (anticiparse-a-sí) en el mundo. En este sentido, el proyecto del dominio técnico sobre el ente, por la estructura del «cuidado», funge como el lugar a partir del cual el ser humano hace de sí mismo un problema y, por lo tanto, implica, desde sí, la aclaración de los límites del poder del ser humano sobre el ente: la pregunta por la *responsabilidad* [Verantwortung].

La pregunta por el sentido del ser en general¹³¹, en este caso, abierta por el proyecto del dominio técnico sobre el planeta, exige, pues, una respuesta [Antwort] adecuada al grado de poder que el mismo proyecto del dominio técnico ha abierto. Por lo tanto, tomando como punto de partida la *Analítica Existencial*, pero yendo más allá de ella, el análisis nos lleva a plantearnos la necesidad de la pregunta por la ética, es decir, la pregunta por los límites de la acción del ser humano como una función del poder del ser humano sobre el ente.

La materia de la reflexión exige que, a continuación, se profundice en la cuestión de la técnica en la modernidad, a partir del cambio de paradigma que se estableció con el nacimiento de la física newtoniana y con el nacimiento de la era industrial en Europa, para dimensionar los límites del poder del ser humano sobre el ente en la modernidad: capítulo II. Esto nos llevará a plantear los problemas de la técnica con relación a la reelaboración de la ética, bajo la premisa de que haya ente y que haya sujeto moral capaz de preservarlo: capítulo III.

¹³¹ “Ser” en su dimensión planetaria.

Capítulo II: Los fundamentos de la “técnica” desde la pregunta por la “verdad del ser” elaborada por Martin Heidegger

Objetivo general del capítulo

A continuación, se abordará una meditación sobre la técnica en la modernidad. Se usará, como eje de la investigación, la reflexión de Martin Heidegger con respecto a la técnica, a partir de los textos de “Ciencia y meditación”, “La pregunta por la técnica”, “La época de la imagen del mundo” y “La vuelta (Die Kehre)”, textos considerados de la segunda etapa del pensamiento de Heidegger. En dichos textos se opera una reelaboración, al mismo tiempo que una radicalización, de los conceptos fundamentales (es decir, los *existenciales*) de *Ser y Tiempo*, al mismo tiempo que se opera un viraje en su método de investigación.

El viraje del pensamiento de Heidegger consiste en pensar al ser del ente, no para iluminar los modos de ser del ser humano (*Dasein*), a partir del fenómeno de la pre-comprensión del *sentido* del ser (siendo el “sentido”, como lo ha señalado Hartmann, un sentido “para alguien”, con lo cual “el ser del ente permanece indiferente a todo lo que el ente pueda ser 'para alguien'”¹³²), sino para mostrar al ser como el ámbito de iluminación de toda posible manifestación del ente y, de este modo, ser consecuente con lo que se planteó en *Ser y Tiempo*: no tomar al ser como un ente -“diferencia ontológica”¹³³-. En este sentido, cobra importancia mostrar al ser en su despliegue histórico y, por lo tanto, como un “espacio de iluminación (*Lichtung* [¹³⁴])”¹³⁵ que funda los posibles modos de ser del ente. La fenomenología no se sitúa, de este modo, como fenomenología hermenéutica, es decir, como la auto-interpretación

¹³² Nicolai Hartmann. *Ontología. I. Fundamentos*. FCE: México, D. F., 1954, p. 53.

¹³³ Se puede señalar, sin temor a equivocación, que la idea que permanece entre el planteamiento del “primer Heidegger” y el “segundo Heidegger” radica en la “diferencia ontológica”. Cfr. Hans-Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger*. Herder: Barcelona, 2003, p. 355.

¹³⁴ “*Lichtung*” en este caso alude a un giro en el lenguaje heideggeriano, en el intento de Heidegger por evitar todo uso objetivante del lenguaje, y presentarlo, de este modo, de modo más metafórico. “*Lichtung*” alude, pues, al ámbito de sentido a partir del cual todo lo ente resulta iluminado (...). Equivale a ser en múltiples contextos”. Ramón Rodríguez García. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones pedagógicas: Madrid, 1994, p. 214.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 143.

del ente (el *Dasein*) que en su ser comprende el ser, ni se sitúa el fenómeno de la «comprensión del ser» como el centro del análisis. La fenomenología, en esta etapa del pensamiento de Heidegger, no tiene su punto de partida en una *Analítica Existencial*, sino en el ser mismo, como ámbito de manifestabilidad de lo ente que, como se verá más adelante, se mantiene en el ocultamiento.

En palabras de Ramón Rodríguez, intérprete de Heidegger, se señala que “el *leit-motiv* de toda la revisión de los conceptos básicos de la analítica existencial es, como puede suponerse, la absoluta primacía del ser sobre todo intento de comprenderlo como derivado, en cualquier sentido posible, de la existencia humana”¹³⁶.

La pregunta que falta por clarificar es, ¿por qué se da este viraje en el pensamiento de Heidegger?, ¿qué justifica la necesidad de la reelaboración (que es, al mismo tiempo, una radicalización) de los conceptos fundamentales elaborados en *Ser y Tiempo*”? Como una respuesta tentativa se puede señalar que Heidegger busca, con el viraje en su pensamiento, dar cuenta del «errar»¹³⁷ en que la época técnica ha instado al pensamiento moderno. ¿En qué consiste dicho “errar” y en qué se relaciona con el planteamiento de *Ser y Tiempo*?

Heidegger aborda una crítica a la filosofía de la modernidad en *Ser y Tiempo*. Allí se señala que la metafísica moderna ha mantenido en el olvido la pregunta por el sentido del ser y, junto con ésta, el fenómeno de la «comprensión» y del «estar-en-el-mundo», en tanto que se ha pensado al ser (“naturaleza”) como «presencia» y se ha tomado una interpretación cientificista de la “naturaleza” como el fundamento. No se da cuenta, bajo el esquema de la filosofía moderna que, de acuerdo con Heidegger, toda interpretación pende del fenómeno de la «comprensión» (y, por lo tanto, toda determinación del ente implica una concepción del mundo). No se da cuenta, a partir del pensamiento moderno, del modo de ser del ente intramundano (de su carácter de “a la mano”), ni tampoco del modo de ser del *Dasein* como «poder-ser». Se encubre, por lo tanto, que lo ente, en tanto queda en libertad como lo “a la

¹³⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁷ En el sentido de vagar sin rumbo determinado.

mano”, sitúa al *Dasein* como el ente que se proyecta desde sus posibilidades. La metafísica moderna toma, pues, al «enunciado» predicativo (el “en cuanto apofántico”) como lo dado, desligado del contexto remisional (el “en cuanto hermenéutico”) a partir del cual se hace patente el ser del ente.

Este mismo problema lo tematiza y lo profundiza Heidegger en un breve ensayo posterior a *Ser y Tiempo*, titulado “De la esencia de la verdad”. Con este ensayo se alcanza a percibir el viraje en el pensamiento de Heidegger, según la interpretación de Ramón Rodríguez. El ser humano, al tomar al ente como lo accesible, objeto (que implica la categoría de “naturaleza” como «presencia»), se toma, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente. En esto consiste el «errar» de la modernidad: en tomar al ser del ente como algo puesto por el ser humano, como algo que se re-presenta como “imagen”, objeto de cálculo y de dominio técnico, temática que Heidegger retoma, después, en “La época de la imagen del mundo”.

Heidegger señala, en “De la esencia de la a verdad”, que el ser humano queda en libertad respecto del ente, en tanto que lo ente se *manifiesta* como ente; con la puesta en libertad del ser humano (en su trato cotidiano, respecto del ente), se encubre el ser del ente y se lo toma a partir de sus manifestaciones. El ser del ente se interpreta, en el lenguaje de *Ser y Tiempo*, como lo que “está-ahí” (ser como «presencia»). El ser humano toma al ente, no a partir de lo cual el ente es ente, su ser, sino a partir de sus manifestaciones. Es decir, el ser humano se olvida del ser y se vuelca hacia los entes.

El “olvido del ser” se sitúa, de este modo, como condición de posibilidad de la manifestación del ente en la era moderna. De acuerdo con Heidegger, el ser humano, situado en el paradigma de la modernidad, no sólo se equivoca con respecto al modo de ser del ente, sino que persiste en el «errar». La sociedad moderna, en este sentido, pone las condiciones para que el ser humano se aferre al «errar», al ofrecerle constantemente los medios para huir hacia aquello que se encuentra accesible, «presente», manipulable, como se mostró, en el primer capítulo,

con el análisis de la “sociedad de consumo”¹³⁸. El caminar en el «errar», en el sentido de vagar sin rumbo determinado sería, pues, contrastable con el existencial de la «caída» elaborado en *Ser y Tiempo*.

Heidegger, en “De la esencia de la verdad” señala que: “Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio [del ser] para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio [¹³⁹], es lo que llamamos el *errar*”¹⁴⁰. El pensar el ser del ente a partir de sus manifestaciones y, por lo tanto, como algo puesto por el ser humano, es el modo del «*errar*» abierto en la era de la técnica.

Ser y Tiempo, en tanto que parte de la descripción de las estructuras del *Dasein*, no da cuenta de forma explícita (aunque sí de forma implícita), de la experiencia del “olvido del ser” en la era de la técnica. Heidegger, con respecto “al giro que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser»”, como él mismo lo denomina, señala que: “Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”¹⁴¹.

Según la interpretación de Ramón Rodríguez, puesto el foco del análisis en las estructuras del *Dasein*, se abre la posibilidad de interpretar al fenómeno del mundo (y, por lo tanto, al ser del ente), a partir de una toma de posición del *Dasein*. El viraje en el pensamiento heideggeriano, entonces, buscaría referir al ser del ente, no como un modo de ser del *Dasein*, a pesar de que éste sea, en su estructura, contingente (finito, histórico), sino referirlo a la forma en que el ser del ente se desvela/oculta en la era de la técnica moderna. Como lo señala R. Rodríguez: “*El giro que ella* [la segunda obra de Heidegger] *presenta es sencillamente el intento de seguir elaborando la cuestión del ser absolutamente fuera del radio de acción de las filosofías de la*

¹³⁸ Cfr. *Supra*, p. 51.

¹³⁹ Con respecto a esta cita habrá que aclarar que Heidegger utiliza el concepto de “misterio” en el sentido de “actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico”. Martin Heidegger. *Serenidad*. Serbal: Barcelona, 2002, p. 29.

¹⁴⁰ Martin Heidegger. *Hitos*. Alianza: Madrid, 2000, p. 166.

¹⁴¹ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Alianza: Madrid, 2000, p. 34.

subjetividad”¹⁴².

Para dar cuenta, pues, del “olvido del ser” en que se sitúa el pensamiento moderno, en la segunda etapa del pensamiento heideggeriano se deja de lado la referencia al *Dasein*, para situar en el primer plano al ámbito de manifestabilidad del ente en su despliegue histórico: el modo de presentarse el ser en la era de la técnica.

Se tienen, para tal investigación, como trasfondo, los conceptos elaborados en *Ser y Tiempo*, sin que éstos se constituyan en el foco del análisis. De allí que el análisis cambie de foco: no se trata de pensar “la verdad del ente”, como lo muestra el análisis que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*, a partir de una *Analítica Existencial*, sino que de lo que se trata es de pensar “la verdad del ser”, que consiste en “*buscar una forma de expresar el espacio de iluminación (Lichtung) por sí mismo, en su propia esencia* (en su ocultarse-desocultarse) y no sólo como la manifestabilidad de los entes”¹⁴³.

En la segunda etapa del pensamiento de Heidegger, se referirá, pues, al fenómeno de la técnica desde sí y en sí mismo, a partir de su *lógica interna*, como “experiencia fundamental del olvido del ser”. De allí la importancia que dará Heidegger en su texto “La pregunta por la técnica” a la pregunta por *la esencia* de la técnica. Se trata, pues, de que, en la investigación, se deje hablar al ente a partir de su manifestación histórica (como experiencia del “olvido del ser”) y, de este modo, desentrañar a profundidad el enigma del ser en la era de la técnica.

Con la asunción del viraje en el pensamiento heideggeriano en la presente investigación, se busca radicalizar aquella *premisa fundamental* que se obtuvo en el capítulo precedente con la elaboración del concepto de “*naturaleza*” como «*presencia*»: *Así como se señaló, en el capítulo primero, que el proyecto del dominio técnico sobre el planeta constituye una posibilidad fáctica y en tanto tal, se oculta su carácter de posibilidad, para presentarse como fundamento de lo dado, del mismo modo, se puede señalar, en el presente capítulo, que el*

¹⁴² Ramón Rodríguez García..., *óp.*, cit., p. 135.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 143.

*desvelamiento del ser; en la era de la técnica, se constituye en su ocultamiento. Por lo tanto, “si la metafísica emana de una necesidad del ser mismo y éste no puede ser un algo determinado, entonces el ser no es algo que esté tras su ausencia, sino la ausencia misma”*¹⁴⁴.

Se mostrará, pues, en el presente capítulo, el ámbito del desvelamiento/ocultamiento del ser en la era de la técnica, con el análisis del paradigma moderno, a partir del nacimiento de la física newtoniana, que implica una idea de “naturaleza” que no se había gestado en otras épocas. Se retomará, además, la metafísica que sustenta dicho paradigma, a partir de la construcción del “mundo” como “representación” o, en palabras de Heidegger, como “imagen”. Se establecerá, a partir del texto *Crítica de la Razón Instrumental* de Max Horkheimer, cómo, desde la concepción del “mundo” como “imagen”, se gesta una “razón instrumental” que pone al ser humano, principalmente, como *homo faber*, a diferencia de la clásica definición de ser humano como *homo sapiens*. Se realizará, con dicho objetivo, un recorrido por la metafísica de Bacon, Descartes, Kant, Hegel hasta llegar a Nietzsche con la “muerte de Dios”, la “transvaloración de los valores” y, en suma, la “inversión de la metafísica”. Se hará una revisión, además, del contexto de la industrialización en Europa en los siglos XVIII-XIX, como concreción histórica del paradigma moderno, tomando, principalmente, los casos de Inglaterra y Francia.

Se caracterizarán, consecuentemente, las premisas ontológico-gnoseológicas que sustentan el proceso de tecnificación en Europa, así como la relación entre fines y medios que se establece en la era de la técnica moderna y las consecuencias que de dicha relación se siguen, para después, dar una respuesta, en un diálogo entre el pensamiento de Heidegger y de Jonas, a la pregunta por la esencia de la técnica en la modernidad.

Finalmente, como preparación para el capítulo tercero, se mostrará que, en la era de la técnica, el modo en que el ser se desvela en la era de la técnica, es decir, en su ocultamiento, se ofrecen nuevas posibilidades de desvelamiento (pues no es lo mismo pensar el ocultamiento del ser que padecerlo). En este sentido, *“la experiencia del olvido del ser, contenido en la metafísica,*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 159.

es a su modo -el único posible-, una 'experiencia' del ser mismo”¹⁴⁵ (cursivas mías), como se muestra en aquella cita del texto de Hölderlin, que aparece en “La pregunta por la técnica”: “donde hay peligro, crece también lo salvador”¹⁴⁶. Se busca, pues, mostrar que la meditación en torno al ocultamiento del ser del ente obliga al pensamiento a volver la mirada sobre el ser del ente. A partir del pensamiento de Heidegger este *movimiento* representa una “vuelta” (*Kehre*) que se provoca por el modo mismo de darse el ser históricamente.

Heidegger indaga, en su texto “La vuelta (die *Kehre*)”, la experiencia del ser como aquello que provoca una “vuelta” del pensamiento sobre sí mismo, en el caso de que el ser humano preste atención a la esencia de la técnica. Esta experiencia nos permitirá, en la presente investigación, indagar con respecto a la dimensión del poder que se abre en la era de la técnica moderna, dimensión que deriva, en el pensamiento de Heidegger, en la actitud de la “serenidad” (*Gelassenheit*), que Heidegger aborda en el texto con el mismo nombre.

El punto de intersección que se establece entre el pensamiento de Heidegger y Jonas se encuentra en que, tanto Jonas como Heidegger, toman como punto de partida el paradigma moderno a partir del cual se plantea una racionalidad técnica; sin embargo, cada uno elabora su propuesta (ética) a partir de vías de interpretación distintas. Heidegger decantará la reflexión a partir de la meditación en torno al “olvido del ser”, ante la cual se abre el ser humano a la actitud de “serenidad” (propia de una toma de postura auténtica frente al “olvido del ser”), mientras que Jonas, por su parte, plantea una ética que tiene su punto de partida en la dimensión del poder posibilitado por la racionalidad técnica que, a su vez, obliga a replantear la ontología en la que, desde la era de la técnica, nos encontramos situados. En este sentido, Bernstein señala que “Jonas no cree que la ética esté en cierta forma más allá de la ontología y el ser (...). Al contrario, lo que la ética precisa -y lo que él trata de hacer- es que repensemos a qué nos referimos con 'ser', sobre todo el ser animado y el ser humano, de una forma que nos permita *fundamentar* una nueva ética en una comprensión apropiada del ser”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica”..., *óp., cit.*, p. 147.

¹⁴⁷ Richard J. Bernstein. “Jonas: Una nueva ética de la responsabilidad” en *El mal radical*. Fineo: México, D. F., 2006, p. 271.

El planteamiento ético se constituye, pues, en el pensamiento de Jonas, como el pensamiento que se exige a partir del ámbito de poder sobre el ente que se abre en la misma era de la técnica: *la responsabilidad por la posibilidad de la existencia humana y no humana en el futuro*.

Sin más, se presenta, a continuación, el planteamiento heideggeriano de la pregunta por la esencia de la técnica moderna.

Planteamiento general de la pregunta por la esencia de la técnica

Preámbulo

¿Qué es la técnica moderna? ¿Cuál es su esencia? Éstas son preguntas que se suscriben a la reflexión que realiza Heidegger en torno a “la pregunta por [la esencia de] la técnica”. Esta pregunta lleva, en primer lugar, a una distinción: que la esencia de la técnica no es lo mismo que la técnica. Esto es, la esencia de la técnica no alude a algo técnico en particular, ni a su conjunto, tampoco a aquello que es común a lo técnico (género), sino que se refiere a los asuntos que están en juego, o que se ponen en juego, a partir de lo técnico.

Es necesario, señala Heidegger, pues, comenzar por una delimitación “correcta” de la técnica que pueda llevar a pensar aquello que desde ella se pone en juego: su esencia.

Como una primera aproximación se señala que la técnica es el medio (o el conjunto de medios) que el ser humano usa para alcanzar un fin. Tal determinación implica que hay una adecuación más o menos clara entre los fines que se prescriben (sea que éstos se produzcan por necesidades más o menos vitales) y los medios que se utilizan. A ésta corresponde una determinación instrumental de la técnica, desde la cual, sin embargo, todavía no se muestra la esencia de la técnica.

Además de su cualificación instrumental (la técnica como aquello que sirve como “medio para un fin”), la técnica implica un traer *algo* a presencia. Implica una materia concreta (causa material), una forma específica (causa formal), un fin determinado (causa final) y un agente productor (causa eficiente) a partir de los cuales *algo* puede “pro-venir a presencia”: la técnica implica, por lo tanto, un acto de producción (*poiesis*): tal es su carácter de desvelamiento (*aleteia*).

La técnica es, desde esta perspectiva, antes que un conjunto de instrumentos, “lo que por sí mismo no se produce, ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra”¹⁴⁸.

Tal aproximación nos arroja a una segunda determinación de la técnica: Este “pro-venir a presencia” se opera, en último término, por el actuar del ser humano (causa eficiente). A tal acontecimiento corresponde la determinación antropológica de la técnica.

Hasta aquí se alude a una comprensión *correcta* de la técnica, sin embargo, todavía no es posible comprenderla en su *esencia*. Para alcanzar una aproximación más penetrante es necesario hacer otra distinción: No es lo mismo la técnica antes de la modernidad que después de ésta.

Es, pues, a partir de la técnica moderna por la que se provoca la pregunta por su esencia, puesto que es en la modernidad en la que se rompen los límites instrumentales-antropológicos de la técnica, a partir de un cambio de paradigma con respecto a lo que se comprende por “naturaleza”. Por tanto, la determinación instrumental de la técnica, así como la antropológica, constituyen solamente el preámbulo para abordar la cuestión de la técnica en la modernidad.

Física y Técnica

Técnica, en tanto que producción (*poiesis*), implica la transformación del entorno que, en

¹⁴⁸ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica”..., *óp., cit.*, p. 122.

distintas culturas, ha sido denominado “naturaleza”. Entonces, a partir de la idea que se tenga sobre el concepto “naturaleza”, se podrá pensar a qué se le denomina “técnica”. La caracterización de técnica como, dicho sumariamente, transformación de la naturaleza, nos pone frente a la relación entre física y técnica, en tanto que en toda indagación física sobre la naturaleza ya se encuentra presupuesta una comprensión sobre aquello que se denomina como “naturaleza”.

La presente sección tiene como cometido abordar *la esencia de la técnica en la modernidad*, que tiene su punto de partida en una transformación sobre aquello que en la antigüedad se comprendía por “naturaleza”. La noción de “naturaleza” en la antigüedad tiene su punto de apoyo en la física aristotélica, que tuvo una amplia vigencia para la sociedad europea (hasta el siglo XVII de nuestra era), a partir de la cual es posible delimitar una noción de “técnica” en la pre-modernidad.

La dilucidación del concepto de “naturaleza” en Aristóteles, que implica una noción de ser humano, ciencia y técnica, nos servirá de apoyo para abordar lo que significó el paradigma de la física moderna (siglo XVII) y su relación con la idea de “naturaleza”, lo cual nos llevará a delimitar el asunto de la técnica moderna en su complejidad, a partir del pensamiento de uno de los investigadores más importantes de esta etapa histórica: Alexander Koyré.

Física aristotélica y técnica pre-moderna

“Naturaleza”, para Aristóteles, consiste en el *ser* del mundo sensible, contrapuesto al mundo suprasensible. La forma de acceso a dicho *ente* es la experiencia, en tanto que “experiencia” refiere al “conocimiento de cada caso individual”¹⁴⁹. Es a partir de la memoria que el ser humano es capaz de hacer de la experiencia un conocimiento general, de modo que “la ciencia y el arte resultan de la experiencia”¹⁵⁰. En palabras de Heidegger, “experiencia” según la concepción aristotélica, refiere a “la observación de las cosas en sí mismas y de sus

¹⁴⁹ Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1998, pp. 71-72.

¹⁵⁰ “El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes”. *Ibidem*.

propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes y, por tanto, el conocimiento del modo en que las cosas suelen comportarse por regla general”¹⁵¹.

La “naturaleza”, desde la concepción aristotélica, es de orden *teleológico*, es decir, tiene su finalidad (causa final) en sí misma. “Naturaleza” se puede definir, desde el paradigma aristotélico, como “estructura finita” (cualitativamente diferenciada) y “jerárquicamente ordenada”.

A la naturaleza, desde su estructura teleológica, le pertenece intrínsecamente el movimiento en tanto que devenir. Aquí “devenir” no se entiende como el paso del no-ser al ser, como lo pensaron los eleatas, que negaban, al negar la posibilidad del no-ser, la existencia del movimiento, sino como “*cambio que conduce a la plenitud del ser*”. Dicho cambio implica, a su vez, “el paso del ser (potencial) al ser (actual)”¹⁵², que se refleja en la estructura misma del ente.

Los entes son un compuesto de materia y forma; la materia es pura potencialidad y la forma es la plenitud de la materia (potencia en acto). Materia y forma son causas intrínsecas al movimiento. En la forma del ente se da plenitud a la materia.

Si se aplica la noción de movimiento a la categoría de lugar (una de las nueve categorías que Aristóteles atribuye a la substancia), se puede señalar que el “espacio” existe como “lugar natural” hacia el cual tiende cada uno de los elementos cuando no encuentra obstáculos. Esto significa que cada ente tiene en su propia naturaleza un motor, que consiste en su propia forma (acto) que trata de llevar a la materia (potencia) a *su* puesto.

Desde esta concepción de “naturaleza”, “movimiento” y “espacio”, es imposible que se dé el vacío, ya que, si éste existiera, el movimiento sería imposible, puesto que, en el regreso de un cuerpo a su “lugar natural”, éste caminaría a su puesto a velocidad infinita, lo cual contraviene

¹⁵¹ Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Alianza: Madrid, 2003, p. 67.

¹⁵² Giovanni Reale. “La filosofía segunda” en *Guía de la lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder: Barcelona, 1999, pp. 71-73.

a la experiencia. El movimiento, para Aristóteles, en últimas cuentas, se puede pensar como el esfuerzo de lo ente “por recobrar su orden y su equilibrio perdidos y turbados”¹⁵³.

Finalmente, el movimiento, en tanto que fenómeno eterno-necesario en el mundo sensible, requiere a su vez un motor que no tenga, él mismo, causa. De allí surge la noción metafísica de un mundo suprasensible como «motor inmóvil» (puro acto).

La “teoría”, desde tal concepción de “naturaleza”, se comprende como contemplación de lo que el ente es por y desde sí mismo. La “técnica”, en este contexto, alude a la producción del ente por el ser humano, de modo que el ser humano, cuyos fines están delimitados por la *necesidad* de habitar con mayor comodidad en un ambiente hostil, usa de las cosas, según éstas se lo permitan, a su favor. En los productos elaborados por la técnica, en este caso, interviene una “causa eficiente”, que es el artesano o productor, de modo que sus productos no tienen su causa en sí mismos, sino que *son* por otro. Esto quiere decir que el producto elaborado por el artesano tiene su causa en éste, y, por lo tanto, sólo accidentalmente es producto de la naturaleza¹⁵⁴. Existe, pues, una diferencia entre el ente producido por la naturaleza, cuya causa (final) se encuentra en sí misma, y el ente producido por el ser humano (el artefacto), cuya causa (final) se encuentra en otro (el artesano), al que, de esta forma, sólo accidentalmente le corresponde una finalidad.

El productor o artesano, en este caso, produce al ente a partir de la forma que el agente productor pone. De este modo el ente producido (artefacto) es de distinta especie que la materia de la que surge. En este sentido, Aristóteles señala que, con respecto a una casa, no se dice que una casa es ladrillos, sino *de ladrillos*. Con respecto al ente producido por la naturaleza, la forma que se produce es de la misma especie que la de la materia de la que surge, de modo que “un hombre engendra a un hombre”¹⁵⁵.

¹⁵³ Alexandre Koyré. “Galileo y Platón” en *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI: Madrid, 1983, p. 159.

¹⁵⁴ En este sentido se comprende la frase: “Del arte [la técnica] se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma”. Aristóteles..., *óp., cit.*, p. 300.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

La concepción de una naturaleza teleológica, a partir de la cual se desenvuelven las posibilidades de la producción tanto de la naturaleza como del ser humano, genera, en el ámbito de la técnica (del arte), una relación estable entre fines y medios, en tanto que la forma que el agente produce a partir de una materia específica se ajusta a la potencialidad que brinda la materia en cada caso. Por ejemplo, si se quiere producir salud en el ser humano (por el arte de la medicina) se requiere remitirse a las condiciones en que el cuerpo humano encuentra su equilibrio. Para producir una casa es necesario remitirse a la potencialidad que la madera, la piedra o el ladrillo permiten, según sea el caso.

En este sentido, la producción de la técnica pre-moderna tiene su punto de partida tanto en la naturaleza (en tanto que de ésta se obtiene la materia) como en el agente productor (que pone una nueva forma, de distinta especie que la materia, pero a partir de ésta); en este sentido, en el artefacto la forma es la plenitud de la materia cuyo fin se encuentra en el agente que la produce. El agente productor pone los fines, según los cuales se ajustan los medios en cada caso. Hans Jonas, refiriéndose a una comprensión pre-moderna de la técnica, señala que: “en el pasado el inventario existente de herramientas y procedimientos solía ser bastante constante y tender a un equilibrio recíprocamente adecuado, estático, entre fines reconocidos y medios apropiados”¹⁵⁶.

La relación estática entre fines y medios, de este modo, ha conducido a distintas culturas a “un punto de saturación tecnológica”¹⁵⁷, a partir del cual se encuentran pocas razones para ir más allá en los desarrollos técnicos. De este modo los artefactos, en la técnica pre-moderna, se conciben desde su vertiente instrumental (en tanto que el artefacto se concibe como un medio apropiado para fines buscados) y antropológica (en tanto que la finalidad del artefacto se encuentra en el agente productor). Por ende, tanto la determinación instrumental como la antropológica, señaladas en el *preámbulo*, son aplicables a la comprensión de la técnica pre-moderna.

¹⁵⁶ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, *óp., cit.*, p. 16.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

¿Qué se transforma con el nacimiento de la física moderna? ¿Qué nueva comprensión de la naturaleza surge en la civilización occidental? ¿Cómo afecta el nacimiento de la física moderna a la configuración de la técnica en la modernidad? ¿Cuál fue el proceso histórico a partir del cual el paradigma de la técnica moderna se convierte hoy en un asunto problemático? Estas son las preguntas que orientarán en adelante la investigación.

Ciencia moderna

Los supuestos de la física moderna

La física moderna se construye a partir de un paradigma completamente distinto al descrito anteriormente; en particular se construye a partir de la *transformación* sobre aquello que se comprende por “naturaleza”. La “naturaleza”, para la física moderna, no es más lo que se presenta por y desde sí mismo a la experiencia, sino que “es” en cuanto se abstraen de ella sus cualidades y propiedades *naturales*, para hacer de ellas representaciones numéricas, bajo un sistema regido por axiomas y principios, que obedecen a las leyes de la geometría euclidiana. A tal concepción pertenece *un orden mecanicista de la naturaleza* en contraposición al orden teleológico de la física aristotélica.

El principal modo de acceso a la naturaleza, en este caso, no se da por la experiencia, sino por la experimentación, que consiste en “interrogar metódicamente a la naturaleza”¹⁵⁸: en este sentido la física newtoniana construye el conocimiento a partir del “*método hipotético-deductivo*”, por el cual se “construye una explicación en forma de hipótesis matemática de la que se deducen los hechos observados”¹⁵⁹, y es sólo a partir de la explicación de la matemática y de la derivación de las implicaciones contenidas en ella, que las implicaciones son puestas a prueba por medio de la observación.

Esta concepción de “naturaleza” tiene su germen en el plano de la cosmología, a partir de las

¹⁵⁸ Alexandre Koyré..., *óp., cit.*, p. 153.

¹⁵⁹ Hans Reichenbach. *La filosofía científica*. Fondo de Cultura Económica: México, D. F., 1953, p. 111.

investigaciones galileanas, en las cuales el lenguaje propio de la física se define por el lenguaje geométrico, de modo que la comprensión del espacio se da a partir de una geometrización del mismo. Ésta implica “la destrucción del cosmos”, es decir, la destrucción de aquello que los griegos concebían como “naturaleza”, en tanto que “estructura finita” (cualitativamente diferenciada) y “jerárquicamente ordenada”. Tal proceso implica, a su vez, “la sustitución de la concepción de un espacio cósmico cualitativamente diferenciado y concreto, el de la física pregalileana, por el espacio homogéneo y abstracto de la geometría euclidiana”¹⁶⁰. En este sentido, la “naturaleza” se transforma, a partir del nacimiento de la física newtoniana, de un cosmos cerrado y finito a un “universo abierto, indefinido e incluso infinito, que las mismas leyes universales unifican y gobiernan”¹⁶¹.

De la anterior descripción se deducen las siguientes diferencias entre la física moderna y la física aristotélica:

- a) No es posible atribuir movimiento a un cuerpo considerándolo en sí mismo, sino que sólo se está en movimiento en relación con algún otro cuerpo; por lo tanto, todo movimiento es relativo.
- b) Movimiento y reposo son estados opuestos y persistentes si no se les aplica una fuerza mayor. A tal descripción corresponde la primera ley de Newton, que enuncia que “todos los cuerpos perseveran en su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta, salvo que se vean forzados a cambiar ese estado por fuerzas impresas”¹⁶².
- c) En el espacio geométrico no hay un “lugar natural” hacia el cual el cuerpo tienda por una naturaleza intrínseca. Por lo tanto, estar en movimiento o en reposo no representa una diferencia para el cuerpo. A tal descripción corresponde la ley de la conservación de la materia o ley Lomonósov-Lavoisier, enunciada en el siglo XVIII, que establece que “en una reacción química la masa de los elementos reactivos permanece constante y es igual a la del producto

¹⁶⁰ Alexandre Koyré..., *óp., cit.*, p. 154.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Isaac Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Tecnos: Barcelona, 1987, p. 41.

de la reacción”¹⁶³.

La física moderna implica, finalmente, la aplicación de un particular sistema de referencia de la matemática, el sistema rectilíneo uniforme, para la comprensión de los fenómenos físicos.

De la matemática no se pueden deducir tales principios (principio de inercia, principio de conservación de la materia, etc.) y, por lo tanto, “no hay posibilidad de establecer prioridad de un sistema de referencia sobre otro”¹⁶⁴; sin embargo, se hacen de carácter *necesario* para la aplicación “exhaustiva” de la matemática a cualquier fenómeno físico. Por tanto, es necesario ejercer cierta coacción sobre la comprensión del ente para hacer exhaustivo el uso de las matemáticas para la comprensión de los fenómenos físicos, pues de esto depende, según una ontología cartesiana del mundo, el conocimiento de la “naturaleza”. En este sentido, Koyré señala que los “cuerpos que se mueven en líneas rectas en un espacio vacío, infinito, no son cuerpos *reales* que se desplazan en un espacio real, sino cuerpos *matemáticos* que se desplazan en un espacio *matemático*”¹⁶⁵.

Teoría, en este contexto, no es, como lo era para la antigua Grecia, la contemplación de lo que el ente es por y desde sí mismo, sino que es “un reelaborar ajustador y asegurador de lo real”¹⁶⁶, que toma al ente en cuanto que es susceptible de entrar en una lógica de cálculo y medición.

Se establece, pues, a partir de la coacción de la lógica de la matemática sobre los fenómenos físicos, a partir de los presupuestos de la física newtoniana, que “naturaleza” es, no lo que desde sí mismo está ahí, susceptible a la intervención humana para la realización de sus fines, sino que la “naturaleza” es algo (objeto) puesto por el ser humano (o “provocado”, para usar los conceptos de Heidegger), como realidad, en tanto que “*conexión calculable de fuerzas*”¹⁶⁷

¹⁶³ Jorge Alcalde. *Las luces de la energía*. Fundación Iberdrola: Madrid, 2005, p. 35.

¹⁶⁴ Felipe Martínez Marzoa. *Historia de la filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Istmo: Madrid, 1995, p. 31.

¹⁶⁵ Alexandre Koyré..., *óp., cit.*, p. 169.

¹⁶⁶ Martin Heidegger. “Ciencia y meditación” en *Filosofía, ciencia y técnica...*, *óp., cit.*, p. 163.

¹⁶⁷ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica...*, *óp., cit.*, p. 131.

(cursivas mías), o como “la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal”¹⁶⁸, *para su dominio-control*¹⁶⁹.

A continuación, se realizará una revisión a fondo de los supuestos metafísicos que se implican en la concepción mecanicista de la naturaleza abierta a partir del nacimiento de la física newtoniana y que tiene, hasta nuestros días, amplia vigencia.

La metafísica que sustenta la concepción mecanicista de la naturaleza: el mundo como “imagen”

Para Heidegger, lo radical del paradigma en que se sitúa la ciencia moderna recae en que se piensa a la totalidad del ente (mundo) como “imagen”. Esto es, el tomar al mundo como algo que está *ante* el ser humano y que, por lo tanto, es algo de lo que estamos al tanto. El tomar al mundo como “imagen” implica la construcción del ente como objeto, que implica el tomar las cualidades del ente a partir de sus valores cuantificables. La construcción del objeto ofrece, entonces, la certeza de que el ente se encuentra re-presentado ante el sujeto que representa. El sujeto, en este caso, se construye a sí como el lugar de medida de lo ente.

El ente, en una segunda descripción, es aquello que se encuentra subsumido al interior de un sistema. Este sistema se construye, en la física-matemática, a partir de axiomas, que son proposiciones que funcionan como las reglas generales del pensamiento lógico. Es a partir del sistema de axiomas que el ente se hace objeto de representación para el sujeto. De esta forma se comprende que “el ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”¹⁷⁰.

El sujeto, en este sentido, se sitúa frente al ente en una posición de objetividad. Al ser humano sólo le corresponde, como “intérprete de la naturaleza”, verificar la correcta representación del

¹⁶⁸ Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo”..., *óp., cit.*, p. 66.

¹⁶⁹ Esta tesis que no hace sino repetir aquello que se mostró en el apartado de “La categoría de ‘naturaleza’ como «presencia» y el proyecto del dominio técnico sobre el planeta”. Cfr. *Supra*, pp. 43-47.

¹⁷⁰ Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo” ..., *óp., cit.*, p. 74.

ente a partir de la certeza que produce la subsunción del ente a un sistema que se construye desde una lógica matemática. En este sentido Descartes plantea el principio “metódico” para el conocimiento de la naturaleza: no dejarnos guiar sino por principios deducibles al modo de la geometría. Por lo tanto, el método cartesiano implica la construcción de una realidad su-puesta bajo un sistema de axiomas (reglas lógicas de la mente) que el sujeto ha construido.

Bajo dicha concepción de “naturaleza” al ser humano se le escapa el ser del ente. Se escapa que, en primer lugar, el ser humano establece una relación de poder sobre el ente y, en segundo lugar, se escapa que el aumento del poder, que se posibilita por la objetivación del “mundo”, implica, como lo señala Jonas, un aumento de la ignorancia con respecto a las consecuencias que las empresas comenzadas en el plano de la técnica implican¹⁷¹. Lo que escapa al ser humano es precisamente la dimensión de lo incalculable de sus empresas. A este respecto resuenan las palabras con las que Heidegger finaliza su ensayo “La época de la imagen del mundo”: “lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable”¹⁷².

El ser humano se encuentra, por lo tanto, incapacitado para prever las consecuencias de sus propias empresas, en tanto que al ser humano le queda oculta la relación entre conocimiento de la naturaleza (ciencia moderna) y la ignorancia implicada en las consecuencias de dicho conocimiento. De este modo, junto con el análisis de la concepción mecanicista de la naturaleza, Heidegger señala que: “*Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen*”¹⁷³ (cursivas mías).

La relación de desvelamiento/ocultamiento que posibilita el conocimiento técnico en la era moderna, a partir de una concepción mecanicista de la naturaleza, implica una transformación en la noción de ser humano, con respecto a la noción aristotélica, misma que se dilucidará a

¹⁷¹ Cfr. Hans Jonas. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder: Barcelona, 1995, p. 56.

¹⁷² Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo” ..., *óp., cit.*, p. 78.

¹⁷³ *Ibidem*.

partir de la *Crítica de la Razón Instrumental*, de Max Horkheimer, situando el paso de la época pre-moderna a la moderna, como un paso de la “razón objetiva” a la “razón instrumental”: de la noción de ser humano como *homo sapiens*, a la noción de ser humano contenida en la idea del *homo faber*.

La concepción mecanicista de la naturaleza: Del *homo sapiens* al *homo faber*

Se señaló al inicio del capítulo que, para Aristóteles (y en general para el pensamiento de Grecia), la naturaleza consiste en una “estructura finita” “jerárquicamente ordenada”¹⁷⁴. El ser humano, en tanto que animal racional o *homo sapiens*, reconoce su lugar en la estructura de la naturaleza. En este sentido, como lo señala Horkheimer, al describir la racionalidad pre-moderna como “razón objetiva”, se puede señalar que “el grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad”¹⁷⁵.

Con el nacimiento de la modernidad, a partir del paradigma que abre la física newtoniana, es la razón subjetiva o razón instrumental, que Horkheimer define como “el funcionamiento abstracto del mecanismo del pensamiento”¹⁷⁶, la que pone el orden al mundo. A continuación, se recuperará el modo en que la filosofía de Bacon, Descartes, Kant y Hegel, comparten dicho horizonte, y cómo, a partir de éste, culminando con la filosofía de Friedrich Nietzsche, se puede caracterizar al ser humano como *homo faber*.

Francis Bacon

Para Bacon la investigación de la naturaleza tiene que repercutir en la vida práctica, de modo que sea posible “ganar poder sobre la naturaleza para mejorar las condiciones de vida humana”¹⁷⁷. Con esta afirmación “Bacon no habla en sentido figurado, porque no plantea su propuesta como la de un mero derecho, sino que claramente quiere mostrar una posibilidad

¹⁷⁴ Cfr. *Supra.*, p. 66.

¹⁷⁵ Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta: Madrid, 2010, p. 46.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁷ Benjamin Farrington..., *óp., cit.*, p. 15.

fáctica”¹⁷⁸. Bacon, en este sentido, ofrece un método que abre al dominio técnico sus vías de realización.

A Bacon le corresponde el mérito de la introducción de métodos inductivos (es decir, la inducción de leyes generales basándose en la observación) y, a partir de éstos, la deducción de principios causales en la investigación de la naturaleza. No será sino hasta la formulación de la física newtoniana que la relación entre el método inductivo y la deducción matemática tome toda su eficacia. Sin embargo, ya en el pensamiento de Bacon se establecen las premisas para la elaboración de un método intencionado que toma al conocimiento basado en la dualidad sujeto-objeto como el modelo a partir del cual es posible investigar la totalidad de la naturaleza.

El método consiste en el establecimiento de relaciones lógicas (hipótesis) entre distintos hechos observados, la puesta a prueba de las relaciones lógicas, excluyendo las improbables y contrastando las plausibles para, finalmente, establecer axiomas y teorías, de modo que se puedan revelar las “operaciones ocultas de la naturaleza”¹⁷⁹. De este modo, se hace posible explicar la totalidad de los fenómenos naturales.

Bacon busca la construcción de una pirámide de teoría con respaldo en una enciclopedia de información fáctica. El proyecto baconiano implica la unión de muchos talentos para producir un resultado único: la investigación de los principios causales a partir de los cuales opera la naturaleza. De este modo se puede establecer un modelo seguro para el avance de *las artes*. Es decir, se hace posible el desarrollo progresivo del estudio de la naturaleza y la configuración de las ciencias naturales tal como las conocemos. Desde los postulados de Francis Bacon se prefiguran las ciencias como un cuerpo teórico unificado, a partir de la construcción de un método intencionado que busca reducir la totalidad del ente a objeto y que, a la postre, permitirá la institucionalización de las ciencias y su avance progresivo.

Bacon piensa que “tras el mundo visible de la naturaleza había estructuras y procesos que

¹⁷⁸ Jesús Hernández Reynés. “Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna” en *Ontology Studies*. No. 9. Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona, 2009, p. 304.

¹⁷⁹ Stephen F. Mason. *Historia de las ciencias*. 2..., *óp., cit.*, p. 29.

permanecían ocultos para nosotros por la naturaleza de nuestros órganos de los sentidos”¹⁸⁰ y que la labor del científico consistía en el descubrimiento de dichas estructuras y procesos, que tendría que plasmar en axiomas y, posteriormente, en teorías. La filosofía de Bacon tenía en la mira el establecimiento de una relación entre filosofía natural y producción industrial, para la satisfacción de las necesidades humanas y el bien común.

René Descartes

Descartes, en su metafísica, propone, como el principio del método para elaborar un conocimiento seguro, al modo de las matemáticas y de la geometría, abstraerse de todo conocimiento dado por los sentidos. Lo que le queda es la certeza de la duda y, por lo tanto, la certeza del propio pensamiento (*cogito*). De la certeza del pensamiento se sigue la certeza de la existencia. “Si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy”¹⁸¹, señala Descartes.

El “yo”, en tanto que puro pensamiento, independiente de todo ente, es, pues, el punto de apoyo por el que las matemáticas se hacen el criterio para el conocimiento del mundo. En este sentido, señala Koyré,

[Descartes] se vio obligado a suprimir la noción de cualidad, a declararla subjetiva, a expulsarla al ámbito de la naturaleza. Lo que implica al mismo tiempo que se vio obligado a suprimir la percepción de los sentidos como fuente de conocimiento y a declarar que el conocimiento intelectual, incluso a priori, es nuestro solo y único medio para aprehender la esencia de lo real¹⁸².

La noción de “yo” pende, a su vez, de la idea de “sustancialidad” propia del paradigma de la modernidad. “Sustancia”, en Descartes, se refiere a aquello que, para ser, no tiene necesidad de otro ente (no tiene necesidad de producción y de conservación).

Con Descartes se da un giro al sentido que se le daba, desde la metafísica de Aristóteles, al

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸¹ René Descartes. *Meditaciones metafísicas: con objeciones y respuestas*. Alfaguara: Madrid, 1977, p. 24.

¹⁸² Alexandre Koyré..., *óp., cit.*, p. 174.

concepto de “sustancialidad”. Mientras que para Aristóteles el ente concreto es sustancia (pues cada ente tiene su finalidad en sí mismo) y, por lo tanto, se establece una distinción de grado entre el ente producido por la naturaleza y el ente producido por el ser humano; para Descartes, en cambio, sustancia refiere al orden causal al que se substraen la totalidad de lo ente, y, por lo tanto, se establece una igualdad entre el ente producido por la naturaleza y por el ser humano, en tanto que ambos se rigen por los mismos principios: las mismas operaciones causales.

De la noción de “sustancialidad” se desprende, a su vez, la idea de “Dios”, que es el *ens perfectissimus*, en tanto que es el absoluto no-necesitado. “Dios” *es* la única sustancia, en sentido estricto, y *es*, al mismo tiempo, el dato metafísico que justifica la *existencia* del “yo” y del mundo.

A partir de la noción, así construida, de “sustancialidad”, el “yo” le da el ser al mundo: para Descartes, el ser del ente sólo es cognoscible a partir de sus “atributos presentes” y sus “relaciones causales”, que Descartes determina a partir del atributo de la extensión. Descartes toma la extensión tridimensional como el principal atributo del mundo. Las demás determinaciones del ente (división, figura y movimiento), sólo se conciben como modos de la extensión. En este sentido el movimiento se concibe como puro cambio de lugar, al modo en que se determina por las leyes de la geometría euclidiana (que son, a su vez, el fundamento para la construcción del principio de conservación de la materia, el principio de inercia y, en suma, del sistema rectilíneo uniforme).

El mundo, así entendido, como «presencia», se define como lo que se mantiene en todas las mutaciones de la materia (de dureza, peso, color, etc.). Descartes señala que,

la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad. (...) Así pues, se sigue que, para ser, no tiene necesidad de ellas en forma alguna, y que su naturaleza consiste sólo en que es una

substancia que posee extensión¹⁸³.

La idea del “yo” se funda como el dato metafísico a partir del cual se justifica la existencia del mundo en cuanto extensión. Descartes recurre a la teoría de las ideas innatas, desde la cual argumenta que al “yo” pertenecen ideas puestas por Dios, a partir de las cuales el “yo” le da el ser al mundo como extensión. Estas ideas “no proceden de la experiencia, sino que representan un patrimonio originario de la razón”¹⁸⁴ y, en este sentido, “los juicios fundados en el pensamiento, los juicios procedentes de la razón, poseen necesidad lógica y validez universal”¹⁸⁵. De este modo, desde la filosofía de Descartes, se coloca una determinada interpretación sobre el ente y se sitúa una forma de conocimiento (la física newtoniana) como la forma de conocimiento por excelencia.

Immanuel Kant

Kant, por su parte, representa el paso del racionalismo cartesiano al idealismo trascendental. El idealismo sostiene “la idea de que el pensamiento o la razón, estén integrados como lo estén, integren todo lo demás”¹⁸⁶. Este “todo lo demás” se refiere al mundo que Descartes concebía fuera del sujeto, y que, desde la posición idealista, queda integrado en el sujeto.

Para Kant, el conocimiento de la realidad física implica una síntesis entre la experiencia sensible y aquello que pone el sujeto: las intuiciones puras -de espacio y tiempo-, y las categorías puras -éstos son doce y se clasifican por: cantidad, cualidad, relación y modalidad-, a partir de las cuales se constituyen las formas de los objetos. Kant, por este motivo, plantea un “idealismo trascendental *no absoluto*”, puesto que “lo propio del sujeto -las intuiciones y los conceptos- no eran más que las *formas* de los objetos, cuya '*materia*', eran las sensaciones irreductibles a las formas”¹⁸⁷. Esta descripción corresponde al ámbito del *conocimiento* que Kant elabora en la Estética y la Analítica de la *Crítica de la Razón Pura*.

¹⁸³ René Descartes. *Los principios de la filosofía*. Alianza: Madrid, 1995, pp. 73-74.

¹⁸⁴ Johannes Hessen. *Teoría del conocimiento*. Espasa-Calpe: Madrid, 1964, p. 54.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁶ José Gaos..., *óp.*, *cit.*, 1992, p. 376.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 362.

En la Dialéctica Trascendental, propio del ámbito de la *Razón*, Kant plantea la necesidad de las ideas de “alma”, “mundo” y “Dios”, a partir de las cuales se presupone un “orden sistémico teleológico de la estructura del mundo, orden que nos vemos obligados a presuponer al estudiar la naturaleza”¹⁸⁸. Tales ideas tienen un uso puramente “legislativo” y se constituyen en condición de posibilidad, a partir de las cuales es posible el conocimiento de la realidad, al modo de las ciencias, es decir, con pretensión de universalidad.

Kant analiza, además del ámbito teórico, el ámbito práctico. Al teórico corresponde el análisis de la *Crítica de la Razón Pura* y al práctico corresponde el análisis de la *Crítica de la Razón Práctica*. Al ámbito práctico, a la manera del teórico, le corresponde la distinción entre el *conocimiento*, en que la moralidad constituye un “hecho”, y la *Razón*, que implica las ideas de “libertad”, “inmortalidad” y “Dios”, a las que les corresponde, del mismo modo que a las ideas de “yo” y mundo, una realidad ideal (nouménica). En ambos terrenos, tanto en el teórico como en el práctico, la razón “define la existencia o realidad de los noumenos”¹⁸⁹, a partir de los cuales se constituye toda la realidad, tanto en el plano teórico como en el práctico. Kant, de este modo, concibe un sujeto más allá de toda subjetividad particular, un “sujeto trascendental”, “supraindividual”, común a todo ser humano: “Es como un gran Yo común a los pequeños yoes que somos cada uno, y por eso puede escribirse con mayúsculas y decir de él que es 'el Yo', a diferencia del yo de cada uno de nosotros”¹⁹⁰. Con esta descripción podemos dar cuenta del dominio que adquiere una interpretación de la realidad tanto en el ámbito del conocimiento como en el ámbito de la moral.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Con Hegel se da, finalmente, la completa identificación entre razón y realidad. Hegel, en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, parte de la distinción entre sujeto (mundo ideal) y objeto (mundo fenoménico). Sin embargo, señala que esta distinción es sólo ficticia, propia

¹⁸⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura...*, *óp., cit.*, p. 563.

¹⁸⁹ José Gaos..., *óp., cit.*, p. 363.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

de la conciencia natural que no alcanza a aprehender la totalidad de lo real. A la conciencia natural, contrapuesta a la conciencia filosófica, se le escapa que la distinción entre sujeto y objeto se da al interior de la conciencia; le escapa, por lo tanto, el movimiento dialéctico de la conciencia.

A la distinción entre sujeto y objeto le corresponde la distinción entre la cosa para la conciencia (fenómeno) y la cosa en sí (noumenon). En principio parece que a la conciencia le escapa la cosa en sí y, por lo tanto, se ha postulado la labor de la filosofía como el esclarecimiento de los límites de la conciencia o se llega a una postura escéptica. Ambas posturas conllevan a una misma conclusión: no es posible el conocimiento de la cosa en sí. La cosa en sí o el mundo ideal, se postula, con Kant, como regulador del conocimiento teórico y práctico. Sin embargo, para Hegel, esta postura no logra captar lo real. A la conciencia, efectivamente, le escapa la cosa en sí, pero esta incapacidad de aprehender a la cosa en sí, constituye sólo un momento de la experiencia de la conciencia. La conciencia, en su concreción histórica, toma lo en sí como cosa para sí, con lo cual se niega al primer en sí. Pero a esta negación le corresponde siempre una negación determinada, con un contenido (existencia efectiva), por lo tanto, la cosa que la conciencia ha tomado para sí se transforma en un nuevo en sí que “contiene la nulidad del primero”¹⁹¹, de modo que el nuevo concepto (el en sí), se encuentra enriquecido por lo anterior¹⁹². A este movimiento Hegel lo llama “devenir”, a partir del cual la conciencia se desenvuelve en *figuras de la conciencia* que, en tanto implican la negación del en sí y su superación en un nuevo en sí, contienen todo lo anterior.

Al movimiento dialéctico le corresponde, pues, un orden teleológico, que tiende a la integración del concepto con el objeto, de modo que “el concepto corresponda al objeto, y el

¹⁹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Abada: Madrid, 2010, p. 159.

¹⁹² En este sentido, en *La Ciencia de la Lógica* Hegel postula que la concreción del concepto implica la destrucción del concepto, porque el concepto, en tanto que se despliega en una realidad efectiva, implica su contrario: esto es, el concepto se niega en su realización efectiva, en tanto que su realización sólo es en vista de su contrario: el “ser” del ente es en vista de su “no-ser”. En tanto que a esta negación del concepto le corresponde una negación de su contenido particular, es decir, le corresponde una negación determinada, el concepto, al destruirse en su realización efectiva, se eleva sobre sí y se transforma en un nuevo concepto, más alto y más rico que el precedente, en tanto que contiene su negación y su afirmación. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *La ciencia de la lógica*. Abada: Madrid, 2011, pp. 202-203.

objeto al concepto”¹⁹³. Aparece, a partir de la caracterización de la experiencia de la conciencia, en su carácter teleológico, además, un carácter totalizador, en tanto que la conciencia abarca la totalidad de la realidad como lo Absoluto en su devenir.

Tanto el objeto como el sujeto se identifican en la marcha del conocimiento hacia el saber Absoluto, por lo que el objeto de estudio de la ciencia (filosofía) no puede ser sino “lo Absoluto que reflexiona sobre sí”¹⁹⁴, o la conciencia en su devenir autoconsciente.

Hegel formula una idea de “espíritu absoluto” como “devenir histórico”, a partir del cual el sujeto particular se disuelve en el sujeto colectivo, que implica, al contener la totalidad de la realidad, su propia lógica. En este sentido, con Hegel “la razón va apoderándose de todo hasta ser ella misma todo: imperialismo cósmico de la razón, que sería el destino del hombre, si éste se define por la razón, y ésta tiene, de suyo, el en sí, el impulso a apoderarse de todo, a dominarlo todo, a serlo todo: racionalismo absoluto”¹⁹⁵.

Con Hegel, al identificar lo racional con lo real, se establece un predominio del sujeto (racional) sobre el objeto (realidad), en tanto que el ser humano, a través de la razón, conoce a la naturaleza y, por ende, a la realidad como ésta es en-sí. En este sentido, la técnica, en tanto que materialización de la razón en su “devenir histórico”, es la expresión de la capacidad del ser humano para dominar a la naturaleza.

Razón subjetiva (instrumental)

La concepción mecanicista de la naturaleza, propia del pensamiento metafísico de la modernidad, constituye a la razón (al pensamiento *-cogito-*) en la forma de acceso a la realidad como ésta es en-sí, de modo que la realidad deja de poner fines desde sí misma, como sucedió en una concepción teleológica de la naturaleza; la teleología ha pasado al ámbito de la razón

¹⁹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del Espíritu...*, *óp., cit.*, p. 151.

¹⁹⁴ Jean Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península: Barcelona, 1998, p. 22.

¹⁹⁵ José Gaos..., *óp., cit.*, p. 386.

que domina de forma universal las reglas del funcionamiento de la realidad.

La concepción mecanicista de la naturaleza implica, según lo ha señalado la Escuela de Frankfurt, la incapacidad de reconocer objetividad en la realidad, puesto que ésta es siempre un componente positivo del sujeto. De éste modo, la negatividad en la historia se transforma en un momento de la positividad de la razón que se afirma, en su “devenir histórico”, sobre lo real¹⁹⁶. Con esto se prefigura una incapacidad de la razón para captar cualquier contenido objetivo en la realidad, en tanto que lo real es puesto, en el transcurso de la historia, por una “razón subjetiva”. A esto se refiere Horkheimer cuando señala que,

La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo. Este proceso vino poco a poco a afectar hasta al contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente no hay realidad singular alguna que pueda aparecer como racional *per se*; vaciados de su contenido, todos los conceptos fundamentales se han convertido en meras cáscaras formales. Al subjetivizarse, la razón se formaliza de igual medida¹⁹⁷.

De acuerdo con Horkheimer, al eliminarse la capacidad de captar todo contenido objetivo, que implica eliminar el reino de los fines en el ente (con la destrucción de la estructura teleológica en la naturaleza), se elimina la posibilidad de criterios de valor objetivos. Siguiendo la interpretación heideggeriana del pensamiento de Friedrich Nietzsche, toda realidad última, toda realidad objetiva (que, en Nietzsche, se condensa con la idea de “Dios”), se convierte en valor. Todo valor, por su parte (y en esto consiste, según la interpretación de Heidegger, el pensamiento de Nietzsche con respecto a la “transvaloración de los valores”), pende de la subjetividad, de una voluntad que se quiere a sí misma, en orden a la conservación y al aumento de poder. De este modo “la voluntad de poder es ella misma, en la medida en que aparece expresamente en su pura esencia, el fundamento y el ámbito de la instauración de valores”¹⁹⁸, pensamiento a partir del cual se consuma la “inversión de la metafísica”: el valor como el punto de vista (estimativo) de una subjetividad, desligada de toda referencia objetiva;

¹⁹⁶ Cfr. George Friedman. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. FCE: México, D. F., 1986, p. 54.

¹⁹⁷ Max Horkheimer..., *óp., cit.*, p. 48.

¹⁹⁸ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”..., *óp., cit.*, p. 177.

por ende, “la decadencia de los valores normativos toca a su fin”¹⁹⁹.

En este punto el pensamiento de Friedrich Nietzsche se sitúa, según la interpretación de Heidegger, como el pensamiento en que el “olvido del ser” llega a su plenitud, a partir del cual “el horizonte [el ser] ya no luce a partir de sí mismo. Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de la voluntad de poder”²⁰⁰. El resultado de la metafísica de Nietzsche es la construcción del ente como objeto accesible para el dominio técnico. En este sentido, “la lucha por el dominio de la tierra ya es, en su esencia histórica, la consecuencia de que lo ente como tal se manifieste al modo de la voluntad de poder”²⁰¹.

De este modo se comprende cómo, a partir del desarrollo de la ciencia moderna, enmarcada por la metafísica de la subjetividad, se da “una completa separación entre causalidad y valoración humana”²⁰², en tanto que el conocimiento de las relaciones causales del ente no implica normas para la acción.

Los valores, por lo tanto, a partir de la metafísica de Nietzsche, se determinan a partir de la efectividad en la consecución de los fines dados en orden a la investigación-producción-dominio del ente. *Es decir, los fines, que se determinan en el ámbito pragmático, determinan qué vale y qué no a partir de criterios de éxito y efectividad.*

Los fines, a partir de la posición de la “razón subjetiva”, no tienen sentido en sí mismos, sino sólo en orden al interés subjetivo. Los fines, por lo tanto, no corresponden, propiamente, al ámbito de la razón, a la cual le corresponde sólo determinar los medios más aptos para los fines asumidos en sentido subjetivo. La “razón subjetiva”, en palabras de Horkheimer,

tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines, *unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobreentienden* (las cursivas son mías). (...) Si se ocupa, de todos modos, de fines, lo hace dando por descontado que éstos son también racionales en sentido subjetivo, esto es,

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 194.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 191.

²⁰² Hans Reichenbach..., *óp., cit.*, p. 115.

que sirven al interés del sujeto en orden a su conservación, tanto si se trata del individuo particular como de la comunidad, de cuya perduración depende la del individuo²⁰³.

La “razón subjetiva”, por lo tanto, en tanto que implica dejar de lado la pregunta por los fines, se puede pensar de forma paralela a aquella condición existencial que se describe en *Ser y Tiempo*, en la que el *Dasein* se encuentra absorto en el “mundo público”, el «uno», de modo que los fines asumidos en la era de la técnica nos ponen en una situación de irreflexividad con respecto a lo que dichos fines implican a nivel de deterioro del planeta.

El interés subjetivo, así pues, se ordena a partir de la conservación y el aumento del poder. Tal es la concepción del ser humano como *homo faber*: todo concepto, toda estructura objetiva no es más que un fetiche en orden al carácter instintivo del ser humano, cuyo fin último es la conservación de la vida (reproducción, nutrición) y el aumento del poderío (acumulación de medios de producción, “voluntad de poder” técnico)²⁰⁴.

El pragmatismo de Dewey es heredero de esta tradición, a partir del cual se formula que la verdad en el ámbito de los juicios refiere al éxito obtenido en el ámbito práctico. El «enunciado» está condenado a ofrecer expectativas en el ámbito práctico con mayor o menor grado de probabilidad. En este sentido escribe Horkheimer: “Para probar que es pensado con razón, todo pensamiento tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional”²⁰⁵. A estas alturas, los criterios fácticos se convierten en los “criterios supremos”.

Las consecuencias del pensamiento que esgrime la bandera de la “razón subjetiva”, del ser humano como *homo faber*, sobre otras caracterizaciones de lo humano, es que a la razón no le corresponde el ámbito de los fines, éstos se definen por el éxito o fracaso en orden a la conservación de la vida y el aumento del poderío; *la razón, en este contexto, queda relegada a el discernimiento de medios para la maximización del éxito*. En palabras de Horkheimer: “La

²⁰³ Max Horkheimer..., *óp., cit.*, pp. 45-46. El lector podrá conectar el contenido de esta cita con la noción heideggeriana del «uno», en la que todos y nadie son responsables simultáneamente, es decir, la responsabilidad en relación a los fines se diluye en la masa.

²⁰⁴ Cfr. Max Scheler. *La idea del hombre y la historia*. La pléyade: Buenos Aires, 1980, pp. 39-46.

²⁰⁵ Max Horkheimer..., *óp., cit.*, p. 82.

razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado”²⁰⁶.

Se establece la premisa de la libertad incondicional de la investigación sobre el ente, que implica, al mismo tiempo, la producción técnica en orden a la satisfacción de los poderes fácticos. Lo importante es ganar poder sobre la naturaleza, con lo cual se confirma el imperativo que se señaló en el capítulo primero: el poder de actuar sobre la naturaleza, posibilitado por la investigación científica, en la era de la técnica moderna, implica el ejercicio de dicho poder. La concepción mecanicista de la naturaleza, de este modo, hace del ámbito de la manifestación del ente, en tanto que el ente es objeto de dominio-control, el territorio de “la lucha por el dominio de la tierra”²⁰⁷.

El conocimiento científico, en este punto, tendrá un lugar esencial en la configuración de la economía europea en los siglos XVIII hasta nuestros días. A lo largo de este periodo histórico se gesta la industrialización europea como el modo en que se concreta el modo en que se desvela/oculta al ente en la era de la técnica.

En el siguiente apartado se ahondarán, pues, las circunstancias históricas que llevaron a Europa a un proceso de rápida industrialización, aunada con la acumulación del saber científico en instituciones de corte capitalista, lo que nos llevará a confrontarnos con la concepción mecanicista de la naturaleza en un escenario mucho más complejo, a partir del cual es posible hablar, con propiedad, de la técnica en la modernidad.

Técnica moderna

Industrialización y constitución de las ciencias naturales como empresa

La revolución industrial del siglo XVIII se puede considerar como la aplicación de la ciencia

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁰⁷ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” ..., *óp.*, *cit.*, p. 191.

experimental a la industria, tal como lo sostenía Bacon en el siglo XVII. Dicha aplicación permitió la sustitución de la herramienta por la máquina, es decir, la sustitución de la energía física del ser humano por la de la “fuerza de la naturaleza”, para la transformación del entorno, siendo la máquina de vapor la primera en permitir tal intercambio.

Antes del siglo XVII la invención de la máquina había hecho pequeños progresos debido a la dificultad de encontrar una fuerza permanente. El viento era barato, pero inseguro; el agua estaba estrictamente limitada a condición de lugar. El problema fue por primera vez satisfactoriamente resuelto con la invención de la máquina de vapor²⁰⁸.

La máquina de vapor de James Watt, utilizada para bombear el agua fuera de los pozos mineros, constituye un cambio en el desarrollo tecnológico de Europa que dio pie a una amplia tecnificación de los procesos industriales. La máquina de J. Watt facilitaba la extracción del carbón, al mismo tiempo que requería grandes cantidades de carbón para su funcionamiento, para el transporte del carbón producido y para la distribución del carbón a los consumidores, que en su mayoría eran “otras máquinas que debían su existencia a la mayor disponibilidad de carbón y seguían aumentando su demanda y la de los productos de la siderurgia...”.

... Generalizando, se puede decir que la moderna tecnología aumenta en progresión exponencial el consumo humano de reservas naturales (sustancias y energía), y no sólo mediante la reproducción del producto final, los propios bienes de consumo, sino también - y quizá aún más- mediante la fabricación y manejo de recursos mecánicos auxiliares, es decir como autoconsumidora²⁰⁹ (cursivas mías).

En la técnica moderna, por ende, se aumenta la necesidad de consumo desde el ámbito de la producción hasta el ámbito del intercambio de mercancías. Se requiere, pues, una gran cantidad de reservas disponibles para el funcionamiento del conjunto, de modo que el dominio racional del planeta, que se gesta con la racionalidad instrumental, provoca un crecimiento exponencial en la explotación de los recursos naturales, aunado con la incapacidad de poner freno a tal dinamismo²¹⁰.

²⁰⁸ El colegio nacional. “La revolución industrial del siglo XVIII” en *Memoria del colegio nacional: Año de 1961*. Tomo IV. Núm. 4. El colegio nacional: D. F., 1972, p. 58.

²⁰⁹ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, óp., cit., pp. 25-26.

²¹⁰ Aunado a lo anterior, el lector considere que los recursos naturales son finitos y que la sobre-explotación de la naturaleza para la fabricación de artículos de consumo implica una relación inversamente proporcional: a mayor explotación menores recursos con las consecuencias que ello conlleva, por ejemplo: el cambio

La invención de las máquinas llevó, consecuentemente, a un rápido crecimiento de la industria del carbón y al “descubrimiento de mejores métodos para tratar los metales” (industria de la metalurgia del hierro).

Para reconocer lo que llevó a Europa a esta revolución de la producción industrial es necesario exponer la situación de Europa en este periodo de tiempo. En primer lugar, la presión por la competencia en el contexto de la constitución de los estados-nación europeos llevó a ampliar la intercomunicación a nivel global, lo cual derivó en la necesidad de producción industrial a gran escala. El descubrimiento de América, en el siglo XV, llevó a un ensanchamiento del mercado internacional; la técnica marítima y de caminos hizo posible la apertura de nuevos mercados. El incremento de la población y del poder de compra en las ciudades provocó una mayor demanda de mercancías. Estas nuevas necesidades llevaron a la necesidad de un mayor progreso técnico y, consecuentemente, al perfeccionamiento de la división del trabajo, para la satisfacción de las necesidades que las nuevas rutas comerciales habían abierto²¹¹.

Es en este contexto en el que la nueva ciencia aparece como la solución de las necesidades de la expansión económica europea. Se va gestando, en Francia, en los siglos XVIII-XIX, una rápida inclusión de científicos para la solución de las necesidades del estado (necesidades acotadas a la guerra, a la industria naciente y a la escasez de alimentos que dejó la revolución francesa). En la época del emperador Napoleón se ofrecían estímulos a los descubrimientos *útiles* y se desanimaba a los pensadores *especulativos*. Se abren escuelas orientadas a las necesidades de la industria naciente: a finales del siglo XVIII se fundó la Escuela Normal Superior y la Escuela Politécnica, y, paralelamente, se cerró la sección del instituto de Francia dedicada a las ciencias morales y políticas, haciendo la educación en Francia “más práctica y experimental”²¹².

climático.

²¹¹ Debe señalarse, en el contexto de la industrialización europea, la importancia de la invención del ferrocarril en el siglo XIX, que algunos historiadores califican como el acontecimiento económico del siglo. *Cfr.* El colegio de México..., *óp., cit.*, p. 65.

²¹² Stephen Mason. *Historia de las ciencias. 4. La ciencia del siglo XIX*. Alianza: Madrid, 2001, pp. 63-64.

Por su parte, en Inglaterra, en 1831, se funda la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, cuyo objetivo era “dar mayor impulso y una dirección más sistemática a la investigación científica, a fin de obtener un mayor grado de atención nacional hacia los objetivos de la ciencia y eliminar aquellas cortapisas que impiden su progreso, promoviendo el intercambio mutuo de los cultivadores de la ciencia unos con otros y con los filósofos extranjeros”. Tal asociación tuvo un papel muy activo en la reforma de la educación superior inglesa. Sin embargo, no fue sino hasta la primera guerra mundial que el parlamento inglés tomó un papel relevante en el financiamiento de la investigación científica con la fundación del Departamento de Investigación Científica e Industrial en 1917²¹³.

La mayor inversión registrada en investigación durante este periodo en Inglaterra se destinó al avance de la física, las matemáticas y la tecnología de máquinas. “Así, la máquina de vapor dio lugar al nacimiento de la ciencia de la termodinámica y, a su vez, la ciencia de la electricidad produjo gran parte del equipo de la industria eléctrica”. Proliferó la investigación en geología (para la localización de carbón y minerales metálicos), la antropología (para la comprensión y control de los pueblos coloniales) y la ingeniería, con una inversión menor en la agricultura.

Las ciencias naturales se configuraron en este periodo como un *corpus* creciente de teoría, a partir de un método intencionado (hipotético-deductivo), que derivó en la institución social de las ciencias naturales exactas en el siglo XIX, que constituye a su vez, como lo señala Heidegger, su carácter de “empresa”: “El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. *Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación*”²¹⁴ (cursivas mías).

Es en este terreno en el que más profundamente se ha transformado la teoría, desde las

²¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 72-73.

²¹⁴ Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo”..., *óp., cit.*, p. 70.

distintas ramas de especialización, a partir del desarrollo de los instrumentos de medición y, en donde, de igual forma, en mayor medida la teoría ha transformado los instrumentos, haciendo que estos muestren regiones cada vez más sutiles del ente, ampliando, así, el proyecto anticipador que enuncia lo real como aquello que es susceptible de mensurabilidad matemática, de modo que en ninguna otra época se había gestado una interrelación tan penetrante del progreso científico con el tecnológico. Jonas lo explica del siguiente modo:

para alcanzar sus propios objetivos teóricos la ciencia necesita una tecnología cada vez más refinada y físicamente fuerte como herramienta que se produce a sí misma, es decir, que encarga a la tecnología (cursivas mías). Lo que encuentre con esta ayuda será el punto de partida de nuevos comienzos en el terreno práctico, y éste en su conjunto, es decir, la tecnología trabajando en el mundo, proporciona a su vez a la ciencia con sus experiencias un laboratorio a gran escala, una incubadora de nuevas preguntas para ella, y así sucesivamente en un circuito sin fin²¹⁵.

Se puede señalar, por lo tanto, un proceso de circularidad del proceso de investigación y el producto tecnológico. Este proceso se encuentra enmarcado por la retroalimentación entre investigación y producción técnica, así como por la progresión que se implica en dicho proceso, de modo que se *pierden de vista*²¹⁶ los efectos que a largo plazo se puedan generar en los proyectos de la tecnología moderna.

La interrelación entre teoría y práctica se amplía por la escasa diferencia temporal de la difusión tecnológica tanto en el plano del conocimiento como de su aplicación práctica, y es un elemento central para la producción industrial de países que se encuentran cada vez más entrelazados a nivel global.

Fundamentos ontológicos-gnoseológicos que sustentan el proceso de tecnificación en Europa

Tanto el “método hipotético-deductivo” como el carácter de empresa de las ciencias de la naturaleza, que le dan un carácter de progreso continuo a la investigación científica con miras

²¹⁵ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, *óp., cit.*, p. 23.

²¹⁶ Este perder de vista implica el no asumir la responsabilidad de dejar un entorno natural habitable para las futuras generaciones; es decir, la “avidez de novedades” conlleva a un goce inmediato en el consumo de mercancías, pero no se piensa en los efectos a mediano y largo plazo en la explotación de los recursos naturales.

a una aplicación práctica, se sustentan en premisas gnoseológicas-ontológicas que resulta importante clarificar. La primera es la convicción de que, en el caso del conocimiento científico-técnico, “*puede* haber un progreso ilimitado, porque siempre *hay* algo nuevo y mejor que encontrar”²¹⁷. En este sentido, se puede realizar un paralelismo entre el modo en que la técnica moderna construye a su objeto como “disponible” y el modo en que se desenvuelve el *Dasein* en la “sociedad de consumo”, en tanto que, en la era de la técnica, el *Dasein* se queda en el ente en el modo de la “avidez de novedades”, en la que el *Dasein* ve al ente sólo en su aspecto (aspecto que le ha sido abierto en la era de la técnica como lo “disponible”) y, de este modo, hace uso del ente de modo irresponsable: lo que importa es la producción masiva, el consumo masiva, a expensas de los daños irreversibles que se le puedan ocasionar al planeta.

La segunda premisa corresponde a “una visión *teórica* subyacente y bien fundada de la naturaleza de las cosas y del conocimiento de ellas, según la cual *éstas* no ponen límite alguno al descubrimiento e invención, más bien abren en cualquier punto a partir de ellas un nuevo acceso a lo aún por conocer y por hacer”²¹⁸. Lo ente no ofrece resistencia al saber científico-técnico, por su mismo carácter de *ente*, al mismo tiempo que los límites de la responsabilidad del investigador se limitan al progreso de la investigación con la mayor “objetividad” posible; es, incluso, una responsabilidad o casi una exigencia del carácter de la investigación progresar en la investigación de lo ente hasta donde la misma investigación (siempre impulsada por su futura aplicación práctica) lo permita.

*(...) una tecnología adaptada a una naturaleza y una ciencia con tales horizontes abiertos disfruta de la misma apertura, siempre renovada, a la hora de transformarlos en conocimiento práctico... de tal modo que cada uno de sus pasos inicia el siguiente y nunca se produce un parón por agotamiento interno de las posibilidades*²¹⁹ (cursivas mías).

El *capital* industrial adquiere, de este modo, un papel central para el *progreso* de la investigación científica. Se puede señalar incluso que, mientras el capital industrial se mantenga a la cabeza del progreso científico-técnico, no se prevé un paro definido ni límites

²¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

visibles con respecto a su pertinencia bajo la perspectiva de existencia auténtica de una humanidad futura.

La relación entre fines y medios que se establece en la era de la técnica moderna y las consecuencias que de dicha relación se siguen

En la modernidad, abierta por la comprensión de los paradigmas establecidos por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, sostenida en una ontología cartesiana del mundo, se produce *una ruptura importante con respecto a lo que con anterioridad se comprendía como técnica (tekne), que consiste en la ruptura de la relación que existía entre fines reconocidos y medios apropiados*. No se puede señalar, para los avances técnicos de la modernidad, una adecuación entre los medios y fines fijos de antemano, puesto que los medios usados para un fin pueden suscitar fines no previstos: *el progreso técnico se ha hecho independiente de cualquier fin fijado de antemano*, así:

Objetivos conocidos, perseguidos desde siempre, pueden tener mejor satisfacción mediante nuevas técnicas cuyo surgimiento han inspirado. Pero también, y de forma cada vez más típica-, viceversa, nuevas técnicas pueden inspirar, producir, incluso forzar nuevos objetivos en los que nadie había pensado antes, simplemente por medio de la oferta de su posibilidad²²⁰.

En este sentido, para la técnica moderna los objetivos se diluyen, lo cual implica que no hay punto de saturación tecnológica al modo como se daba en épocas anteriores. *Esto conlleva a implicaciones de impredecibilidad de los efectos que se puedan generar a largo plazo*. Jonas alude al ejemplo de la investigación en el ámbito de la energía nuclear. Es posible que su desarrollo ayude a la humanidad a satisfacer las crecientes necesidades de energía eléctrica, producción alimenticia, etc. Sin embargo, su desarrollo también implica la posibilidad humana de poner en riesgo una porción del planeta (además del problema del manejo de los residuos). La ambivalencia de los efectos y el carácter irreversible de algunos de ellos son los signos de la actual técnica moderna.

²²⁰ *Ibid.*, p. 18.

Añádase a este reto la creciente magnitud de los mismos efectos de la técnica moderna: cada vez son a mayor escala, no sólo las aplicaciones de la técnica, sino los medios mismos a partir de los cuales la ciencia produce conocimiento. Con la producción del conocimiento de la ciencia, cada vez más orientado por intereses económicos, los experimentos a partir de los cuales la ciencia obtiene dicho conocimiento exigen una aplicación “a gran escala”. Jonas señala el caso de las explosiones atómicas con fines de investigación y los efectos que podrían producirse a partir de dichas investigaciones para nuestra generación y generaciones futuras. También caben considerar las *posibles consecuencias* de los experimentos que se hacen sobre “objetos animados” (por ejemplo, en la modificación genética), y, en suma, el carácter de “desmesura” y de “ambivalencia” implicada ya desde la obtención del conocimiento²²¹.

Finalmente, Jonas señala el carácter *necesario*, propio de la lógica interna de la técnica moderna, que se da en el paso de la posesión al ejercicio del poder técnico. Señala que,

si esta o aquella posibilidad nueva se abre (en la mayoría de los casos gracias a la ciencia) y es desarrollada a pequeña escala mediante la acción, es propio de ella forzar su aplicación a gran escala y a una escala cada vez mayor, y hacer de esta aplicación una necesidad vital permanente²²².

La técnica adquiere así un carácter acumulativo y casi-autónomo, respecto de la cual el ser humano (en su conjunto) queda como espectador. El desarrollo económico y el tecnológico se liberan, de este modo, de toda restricción política (al menos esa es su tendencia). Los fines no los pone el ser humano (como se podría pensar a partir de una determinación antropológico-instrumental de la técnica), sino que éstos los dispone la lógica interna de la técnica moderna.

Das Gestell

Desde la lógica que impone la técnica moderna, a la que Heidegger llamará *das Gestell* (lo dis-puesto, o, “estructura de emplazamiento”), y que es en lo que, para Heidegger, consiste la esencia de la técnica moderna, el ser del ente no puede ser pensado sino como lo constante

²²¹ *Ibid.*, p. 70.

²²² *Ibid.*, p. 34.

(*Bestand*). Este proceso histórico advierte un peligro, que consiste en que lo desoculto en el establecer anticipador que desvela lo real como constante, se tome “como medida de todo”²²³, de modo que, como lo señala Heidegger, el mismo ser humano no pueda ser tomado sino como constante, es decir, como recurso (en el sentido del uso del término en la industria moderna, como *stock*) o, con otras palabras, como consecuencia de operaciones calculables, para uso y deshecho.

Jonas hace explícitas tres áreas en las que el ser humano es tomado como objeto de la técnica en la modernidad: Primero, para la prolongación de la vida del mismo ser humano por medio de los avances de la “citología” y la posibilidad de “contrarrestar en la práctica los procesos bioquímicos de envejecimiento”; segundo, para el control de la conducta a través de los medicamentos y métodos de la psiquiatría en mor de la “funcionalidad social”; tercero, para el control de la evolución a través de la “manipulación genética”²²⁴.

Sin embargo, el *peligro* aludido todavía no toma su fuerza radical en lo hasta aquí dicho, sino que éste *radica en el ocultamiento del carácter autónomo, progresivo, ilimitado, del desvelamiento que acontece a partir del imperar de la lógica de la técnica moderna*, para hacer de lo “dispuesto” en la era de la técnica el criterio sobre lo válido. En este sentido, “el hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la provocación de lo dispuesto, que no lo percibe como una interpretación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado (...). Lo dispuesto disloca [verstellen] el aparecer y dominar de la verdad”²²⁵.

Dicho ocultamiento consiste en que, para que impere la lógica de la técnica (conocimiento práctico), es necesario que el carácter del conocimiento científico se presente como autónomo y neutral con respecto a los intereses que se producen por los requerimientos de la técnica. Esto se logra a partir del fundamento mismo del saber científico moderno, es decir, a partir de la representación del mundo como objeto (*Gegenstand*) que, en tanto tal, se encuentra despojado de todo valor intrínseco. Los entes, a partir de la ontología cartesiana, son neutros

²²³ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica”..., *óp., cit.*, p. 136.

²²⁴ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, pp. 49-54.

²²⁵ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica”..., *óp., cit.*, p. 138.

en términos de valor y, puesto que la distancia entre el objeto representado y el sujeto representador, para la ontología cartesiana, es infinita, es posible que el sujeto representador se acerque al objeto representado sin involucrar sus propias valoraciones²²⁶.

La neutralidad del objeto es lo que permite arrancar a la teoría su causa final (es decir, su vertiente práctica) y, por tanto, separar el interés de la técnica y el del quehacer científico (cuyo único interés se presenta como el conocimiento de la realidad-objetiva).

Puesto que el objeto mismo representado es neutro (en cuanto al valor), no es problema de la empresa científica la aplicación práctica que se haga del saber alcanzado por aquella. Sin embargo, tal premisa muestra su carácter ilusorio, puesto que, como se señaló antes, es la aplicación técnica (la aplicación práctica) un motor ineludible para el quehacer científico actual.

La lógica a partir de la cual se presenta la teoría, desde sus fundamentos metafísicos, como neutral y, por tanto, desligada de su aplicación práctica (*de iure*), pero que, a su vez, se realiza de forma interdependiente de su aplicación práctica (*de facto*), expresa una contradicción interna desde la misma técnica moderna y es a partir de la cual logra imperar, en las sociedades industriales, la lógica del recurso (*das Gestell*).

Finalmente, se puede señalar que el ulterior proyecto moderno radica, no en la aplicación exhaustiva de las matemáticas para la comprensión de los fenómenos físicos, puesto que dicho proyecto sirve a otro mayor, que consiste en *subsumir la totalidad de lo ente a una lógica de recurso*, anticipado por el cálculo, para su posterior utilización y deshecho, como parte de una cadena sin fin.

La lógica del recurso (o la estructura de emplazamiento), ofrece, pues, *una interpretación del ser no justificada*, a partir de la cual se subsume sistemáticamente a la totalidad de lo ente en

²²⁶ Ambas concepciones de “neutralidad”, tanto la neutralidad del objeto como la del investigador con respecto a la elaboración del objeto aluden a la neutralidad ontológica y metodológica, correspondientemente, que describe Hans Jonas en *Técnica, medicina y ética...*, óp., cit., p. 58.

lo que la designación de la técnica moderna pre-su-pone que *debe ser*, y se oculta, al mismo tiempo, su papel normativo, para legitimarse como «discurso» verdadero sobre lo real. De esta forma el «discurso» en el ámbito científico-técnico se pone sobre (al mismo tiempo que se desliga de) el ámbito de la moral.

Tal consideración provoca una “vuelta” (*Kehre*) del pensamiento sobre sí mismo, pues es a partir de una mirada atenta sobre el ser de lo ente, en la coacción que la lógica del recurso ejerce sobre éste (encerrado por una contradicción interna, como se mostró), que se ilumina el ámbito oculto por lo “dispuesto” en la era de la técnica. Es el ámbito normativo el que se deja ver (contemplan) desde las rendijas del ser, obturadas por la lógica del recurso.

El ser, en la era de la técnica moderna, se muestra como peligro y el peligro consiste en el desmembramiento del conocimiento teórico (ciencia) con respecto a sus aplicaciones prácticas (técnica), y *el consecuente ocultamiento del ámbito normativo* que, por la relación efectiva entre teoría y práctica, se establece.

Dicho ocultamiento ilumina, finalmente, una realidad ulterior: “Sobre todo si se acontece-apropia [el] vistazo [(*insight*)] y se luce la esencia de la técnica en cuanto lo dis-puesto, conoceremos cómo en el establecer de lo *constante* queda denegada la verdad del Ser como mundo, notaremos que todo mero querer y hacer según el modo del establecer, persiste en el desamparo [*neglect*]”²²⁷. En la época moderna, cuya esencia radica en lo “dispuesto” por la lógica del recurso, queda la totalidad de lo ente en el desamparo²²⁸.

El desamparo en el que queda el mundo impele al ser humano a volver sobre sí y sobre el ser del ente (pero no de éste o aquél, sino de la totalidad de lo ente), subsumido a la lógica del recurso. Entonces, a partir del pensar la esencia de la técnica, desde la perspectiva de Heidegger, el ser humano es capaz de abrirse a la experiencia de la “serenidad respecto de las

²²⁷ Martin Heidegger. “La vuelta (Die Kehre)” en *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria: Santiago de Chile, 1997, p. 193.

²²⁸ El “desamparo”, desde el pensamiento de Heidegger, debe interpretarse en la línea del olvido, del abandono del ser.

cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*)” que consiste en que “dejamos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo diario y al mismo tiempo los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que quedan referidas a algo superior”²²⁹. Para Heidegger, en este sentido, se establece, a partir de la meditación sobre la técnica, una distancia con respecto al mundo de la técnica (la distancia de quien se reconoce en la sociedad tecnificada y la “sociedad de consumo” como en un “no-estar-en-casa” [condición de “arrojado”]), sin poder escapar a ella, en tanto que ésta constituye el ámbito de las posibilidades fácticas del ser humano.

En el planteamiento de Jonas, en cambio, la apertura del ámbito normativo que se desvela a partir de la reflexión en la era de la técnica, muestra el ente concreto en su vulnerabilidad, lo cual impele al ser humano a volver la mirada sobre el poder inherente a la técnica moderna, que pone en riesgo la posibilidad de la existencia humana y no humana en el futuro. La escucha del ente en su vulnerabilidad, que recae sobre el ámbito de poder del ser humano, inaugura la pregunta del ser humano sobre su propia responsabilidad de un modo que no había acontecido en el pasado: responsabilidad del ser humano sobre sí, sobre su entorno y sobre sus propias creaciones. Tal es el inicio de la reflexión del siguiente apartado.

²²⁹ Martin Heidegger. *Serenidad...*, *óp.*, *cit.*, p. 28.

Capítulo III: “Ética” y “técnica” en el pensamiento de Martin Heidegger y Hans Jonas

Objetivo general del capítulo

A continuación, plantearemos el problema de la ética en la era de la técnica. El asunto de la técnica, como revisamos en el capítulo anterior, es un tema complejo que ha marcado gran parte de las investigaciones de los pensadores del siglo XX y XXI. Un punto de convergencia de los pensadores de distintas escuelas de pensamiento (teoría crítica, hermenéutica, fenomenología, por mencionar algunas escuelas de la llamada *filosofía continental*), es que nos reconocemos frente a una crisis de las ciencias provocada por las “creencias, valores y metas de la civilización industrial moderna”²³⁰. La crisis frente a la que se sitúan las ciencias, de este modo, consiste en que las ciencias “carecen ya de facultad para orientar la vida humana”²³¹, a partir de un “predominio unilateral de la ciencia sobre la moralidad y la estética”²³².

En el contexto de la crisis de las ciencias es pertinente recuperar el pensamiento de Edmund Husserl, fundador de la corriente fenomenológica, en tanto que su punto de partida se funda en una “ciencia de la totalidad”, que pretende englobar la reflexión moral, estética y científica, más allá de las ciencias particulares que se enfocan en los “hechos”. Esta reflexión la aborda Husserl en la última etapa de su pensamiento, en su texto *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*.

Para Husserl la crisis de las ciencias europeas, que no se puede dar sin la comprensión del dominio técnico sobre el planeta, consiste, en primer lugar, en que las ciencias enfocadas, desde la perspectiva del positivismo, en los hechos, se encuentren imposibilitadas para

²³⁰ Alicia Irene Bugallo. “Filosofía ambiental; nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural” en Scannone Juan Carlos S. J. (ed.). *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Universidad Católica de Córdoba: Córdoba, 2010, p. 1.

²³¹ Josep M. Esquirol..., *óp., cit.*, p. 17.

²³² Alicia Irene Bugallo..., *óp., cit.*, p. 2.

discernir el ámbito del sentido, de la libertad y de los fines. Husserl, en este sentido, señala que “para nuestra indigencia vital (...) esta ciencia no tiene nada que decirnos”, en tanto que “ella se abstrae de todo lo subjetivo”²³³.

La “crisis de las ciencias europeas” se muestra, por lo tanto, en que se ha perdido la capacidad de situar un ámbito del sentido -racional- a partir del cual las ciencias tomen su lugar (y, por ende, sus límites). El ámbito del sentido, para Husserl, tiene su lugar en una “filosofía universal” que abarque “el sentido implícito y la posibilidad del total de la problemática racional”²³⁴. La crisis de las ciencias, desde esta perspectiva, se encuentra profundamente emparentada con la crisis de una “filosofía universal” a partir de la cual se pudieran articular las ciencias específicas en un sentido racional. Señala Husserl que:

la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma, primero latente pero después cada vez más manifiesta en el conjunto de la capacidad de su vida cultural de tener sentido en su 'existencia' conjunta²³⁵.

Lo que se pone en juego, en medio de “la crisis de las ciencias europeas” y de la “universalidad filosófica” es precisamente la “capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general”²³⁶. Se pone en juego, pues, en el ámbito de la técnica moderna, la capacidad de una racionalidad que oriente el quehacer científico y técnico desde controles extra-técnicos²³⁷.

Husserl, por lo tanto, frente a la crisis de la filosofía y de las ciencias europeas, busca restituir un ámbito filosófico cuya labor es la de “llevar la razón latente a la auto-comprensión de sus posibilidades y con esto hacer visible la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera; ese es el único camino para poner en marcha una metafísica, respectivamente, una

²³³ Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo: Buenos Aires, 2008, p. 50.

²³⁴ *Ibid.*, p. 55.

²³⁵ *Ibid.*, p. 56.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ En este sentido señala Jonas que: “En aras de la autonomía humana, de la dignidad que exige, de que nos poseamos a nosotros mismos y no nos dejemos poseer por nuestra máquina, tenemos que poner el galope tecnológico bajo control extratecnológico”. Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, *óp., cit.*, p. 39.

filosofía universal, por el laborioso camino de su realización”²³⁸. La elaboración de la metafísica (o de la filosofía universal) recoge la tradición del pensamiento occidental, cuyo cause conduce a su propia realización.

La “crisis de las ciencias europeas” se presenta, pues, como un fenómeno en medio de la “lucha por el sentido del ser humano” que, como tal, recae en la voluntad del ser humano²³⁹.

Husserl, en este sentido, señala que

si el ser humano es animal racional (*animal rationale*), sólo lo es en la medida en que su total humanidad sea humanidad racional, orientada hacia la razón de un modo latente o manifiestamente dirigida hacia la entelequia devenida manifiesta para sí misma y de ahora en adelante *conscientemente conductora* del devenir humano²⁴⁰.

La consolidación del ámbito racional (universal), al que Husserl ha designado como la labor de la filosofía en nuestro tiempo, se piensa como la restitución de una “idea de hombre”, idea de la que el filósofo es responsable y, en tanto tal, en el filosofar, en palabras de Husserl, los filósofos “somos *funcionarios de la humanidad*”²⁴¹.

Es frente a la tarea de situar una racionalidad en la era de la técnica (que implica, como lo señala Husserl -y antes Kant-, la restitución de la idea del hombre en su conjunto, para fundar desde un sentido universal las ciencias), frente a la que nos posicionamos en el presente capítulo para hacer la pregunta por la ética en la era de la técnica moderna.

Una vez planteado el desarrollo de Husserl en torno a la “crisis de las ciencias europeas”, se retomarán, en el presente capítulo, las respuestas que han elaborado dos filósofos contemporáneos, Martin Heidegger y Hans Jonas, al problema que aborda Husserl: la

²³⁸ Edmund Husserl..., *óp., cit.*, p. 58.

²³⁹ En palabras de Husserl: “Nuestra primera toma de conciencia nos ha hecho reconocer como hecho nocivo no sólo la situación fáctica presente y su indigencia, también nos ha recordado que nosotros, como filósofos, somos *herederos* del pasado en cuanto a la posición de fines que indica la palabra 'filosofía', en cuanto a conceptos, problemas, en cuanto a métodos. (...); esto, empero, bajo consideración *crítica* de aquello que en la posición de fines y método muestra aquella *autenticidad última originaria* que, una vez vista, *obliga apodícticamente* a la voluntad”. Edmund Husserl..., *óp., cit.*, p. 61.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

posibilidad de una “filosofía universal”, de modo que se aporte una solución al problema de la ética en la era de la técnica.

Se abordará, en primer lugar, la pregunta por la posibilidad o la imposibilidad de un planteamiento ético a partir del pensamiento de Martin Heidegger, indagación a partir de la cual se recuperará la crítica de Heidegger tanto a la gnoseología moderna como a la axiología moderna.

Tomaremos, como contrapunto de la crítica heideggeriana a la filosofía moderna, el pensamiento de Kant, de modo que abordemos la fundamentación de la ética kantiana a partir de la antropología, para lo cual tomaremos la interpretación que realiza Martin Buber del pensamiento kantiano en su texto *¿Qué es el Hombre?*

Asimismo, ahondaremos en la posibilidad de un planteamiento ético a partir de la premisa heideggeriana del “olvido del ser”, haciendo un énfasis en los límites y consecuencias de dicho planteamiento. Se abordará, en el transcurso de la presente exposición, la oposición de Heidegger frente a la tradición moderna -humanista-, y su distanciamiento frente las diversas disciplinas que han derivado de dicha tradición (ética, ontología, etc.). Se retomará, además, la crítica al pensamiento heideggeriano que elabora Karl Löwith en su texto *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente*, así como la crítica que realiza Hans Jonas a Heidegger en su texto “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo”, para situar un eje crítico con el cual podamos abordar las consecuencias éticas y políticas del pensamiento de Heidegger, estableciendo, en el plano ético, la insuficiencia del pensamiento heideggeriano para la elaboración de una ética coherente, para después revisar las implicaciones políticas de su pensamiento.

Finalmente, frente a la insuficiencia del pensamiento de Heidegger para la elaboración de una ética coherente en la era de la técnica se retomará el planteamiento ético de Hans Jonas, pensador alemán de origen judío, que fue discípulo de Heidegger durante sus estudios en Marburg, previo a la llegada al poder del Nacionalsocialismo, y que, posteriormente, como

académico de “La Nueva Escuela” (The New School”) en New York, escribió su libro más importante: *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica* (*The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*).

En el presente texto se elaborarán las líneas generales de la propuesta ética de Hans Jonas y su fundamentación ontológica, para finalizar con una breve reflexión en torno a la dimensión política de su propuesta ética que nos ayudará, consecuentemente, a plantear algunas condiciones ideales para el planteamiento de una ética de la responsabilidad por el futuro en la era de la técnica.

A continuación, se presenta, sin más, el planteamiento heideggeriano en torno a la posibilidad/imposibilidad de la ética.

La posibilidad/imposibilidad de la ética a partir del pensamiento de Heidegger

Con respecto a la posibilidad/imposibilidad de la formulación de una propuesta ética a partir del pensamiento de Martin Heidegger nos posicionamos desde el punto de partida de Luis César Santiesteban, quien señala que en la posición de Heidegger con respecto a la ética se da una “ambigüedad”²⁴². La “ambigüedad” consiste en que Heidegger, por un lado, concibe su pensamiento sobre la “verdad del ser” como posible fundamento para “la elaboración de una ética que esté en correspondencia con el mundo de la técnica”²⁴³, al mismo tiempo que renuncia a una explícita tematización de su pensamiento como una “ética”.

La renuncia a una explícita tematización de la ética en el planteamiento de Heidegger

Heidegger y la gnoseología moderna

Heidegger, en primer lugar, rechaza la posibilidad de tomar como punto de partida la

²⁴² Luis César Santiesteban. “El problema de la ética en Heidegger” en Ricardo Guerra Tejada, Adriana Yáñez Vilalta (coords.). *Martín Heidegger. Caminos*. UNAM: México, D. F., 2009, p. 236.

²⁴³ *Ibidem*.

gnoseología moderna, en la que un sujeto se posiciona frente un objeto representado: “mundo”.

El paradigma moderno, desde la interpretación de Heidegger, parte de una determinada interpretación del ente y hace de dicha interpretación el fundamento de lo real. En nuestro caso nos referimos a la interpretación del mundo que toma como punto de partida los “atributos presentes” y las “relaciones causales” del ente, elaborada a partir de la aplicación exhaustiva de la matemática a los fenómenos físicos en la física newtoniana. Recordemos las palabras de Heidegger en *Ser y Tiempo*, a partir de las cuales se comprende este *fenómeno*. En el paradigma moderno, que presupone una ontología cartesiana del mundo, “no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser=permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su 'verdadero' ser”²⁴⁴.

Al ser humano, desde la metafísica de la modernidad, se lo toma como sujeto representante de lo que simplemente “está ahí” como «presencia». A este fenómeno Heidegger lo denomina, en su obra tardía, el “olvido del ser”: El ser, para la metafísica, deja de ser el ámbito de “claridad” que interpela al ser humano y, al interpretarse desde los entes, se “toma” como “algo” puesto por el ser humano, objeto de cálculo y manipulación.

El ser humano, de acuerdo con la interpretación de Heidegger de la gnoseología moderna, es el ente que pone los parámetros a partir de los cuales la totalidad de lo ente se tiene que ajustar. De este modo se ha establecido una noción de “teoría” como contrapuesta a la “práctica”, en tanto que aquélla, la “teoría”, se funda en la “contemplación” de los atributos presentes del ente, mientras que la “práctica”, supone, sin la guía y fundamentación de la teoría, un hacer ciego.

En este contexto la metafísica llega a la necesaria formulación de una teoría (objetiva) que le dé un fundamento al hacer, sin la cual, el hacer quedaría presa de la arbitrariedad de las

²⁴⁴ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 122.

pasiones humanas (subjetivas).

Heidegger y la axiología moderna

A partir de la gnoseología moderna se elabora una ética como “teoría de la acción” según la cual se puedan ordenar las pasiones humanas a partir de la razón (que contempla al ente como «presencia»).

Tal noción de “ética” presupone una noción de “valor” que implica una toma de posición del ser humano frente al objeto representado. En este sentido, aquello a lo que se le *asigna* un valor no es sino el resultado de una razón subjetiva en miras del aumento y conservación del poder sobre el ente, que se justifica, en tanto que se funda en una “teoría de la acción”, como un dato objetivo (regulador de toda subjetividad). Por lo tanto, podemos recordar aquella sentencia de Heidegger que señala que, en la época de la metafísica “no se deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer”²⁴⁵.

A partir del pensamiento de Heidegger se puede señalar que, desde la elaboración de la “ética” como “teoría de la acción”, se establece, junto con otras disciplinas teóricas (la lógica, la metafísica, la física), una división del pensamiento, de modo que se esquiva lo que, desde sí exige ser pensado: la “verdad del ser” como el ámbito de claridad a partir del cual el ente es ente²⁴⁶. El pensamiento mismo, como apertura de la relación del ser humano con la “verdad del ser”, es lo que se pone en juego (y que, en este sentido, *peligra*) con la elaboración de una teoría (objetiva) que pone normas a la acción (subjetiva)²⁴⁷. Desde la interpretación de Heidegger de la axiología moderna, desaparece toda posibilidad de una ética, en tanto que ninguna ética se puede fundamentar en una teoría del valor que considere al estatus del valor, eminentemente, como subjetivo²⁴⁸. Heidegger, en este punto, se separa de la noción de ética en

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁷ En este contexto se debe comprender la sentencia de Heidegger: “*lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos*”. Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Trotta: Madrid, 2005, p. 17.

²⁴⁸ En este sentido Hans Jonas señala que sólo de la objetividad del valor “sería deducible un deber-ser objetivo

el sentido en que él mismo interpreta a la tradición moderna.

Ética kantiana

Uno de los paradigmas modernos de la ética se sitúa en la formulación kantiana de la ley moral que, a continuación, nos proponemos abordar.

Para iniciar tal labor, primero recuperamos las preguntas kantianas a partir de las cuales, según la interpretación de Buber, se puede delimitar el campo de la filosofía en sentido universal: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el hombre?* Las tres primeras preguntas aluden a las disciplinas de la metafísica²⁴⁹, la moral (elaborada en la *Crítica de la Razón Práctica*) y la religión (elaborada en la *Crítica del Juicio*), respectivamente. La cuarta pregunta: “*¿Qué es el hombre?*”, refiere a la antropología; sin embargo, esta última pregunta no es añadida a las otras, sino que las engloba, en tanto que “las tres primeras cuestiones revierten en la última”²⁵⁰. De esta manera Kant sitúa a la antropología como la “disciplina filosófica fundamental”.

Sin embargo, apunta Buber, Kant no elabora el desarrollo de la antropología de forma sistemática, con lo cual solamente queda enunciada su importancia y su problematicidad. Se muestra, en primer lugar, que, para que las disciplinas de la metafísica, la moral y la religión reflexionen sobre sus objetos particulares (el saber, el hacer y el creer), ninguna de ellas habrá de tomar en cuenta la totalidad del hombre, en tanto que cada una de ellas se remite a una región particular del haber humano. En palabras de Buber:

si la filosofía me puede prestar esta ayuda a través de sus diversas disciplinas es, precisamente, gracias a que ninguna de estas disciplinas reflexiona *ni* puede reflexionar sobre la integridad del hombre. O bien una disciplina filosófica prescinde del hombre en toda su compleja integridad y lo considera tan sólo como un trozo de la naturaleza, como le

y, con él, una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser”. Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp.*, *cit.*, p. 97.

²⁴⁹ Lo que Buber denomina metafísica se refiere a la elaboración kantiana de la “teoría del conocimiento” en la *Crítica de la Razón Pura*, en la que establecen, como se mostró en el capítulo II (*Cfr. Supra*, pp. 80-81), las condiciones del conocimiento.

²⁵⁰ Martin Buber. *¿Qué es el hombre?* FCE: México, D. F., 1967, p. 13.

ocurre a la cosmología, o bien -como ocurre con todas las demás disciplinas- desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va a estudiar, lo demarca frente a los demás, asienta sus propios fundamentos y elabora sus propios métodos²⁵¹.

Con respecto a la antropología encontramos problemático su objeto de estudio, el ser humano, en tanto que el investigador, el “antropofilósofo”, hace de sí mismo objeto de estudio. Sin embargo, no es posible considerar al ser humano solamente como otro “trozo de la naturaleza” objetivado sin más, sino que, en el estudio del ser humano, “el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto”²⁵², para lo cual, el “antropofilósofo” (y ésta es la segunda caracterización que señala Buber con respecto a la antropología como disciplina fundamental) tiene que poner en juego su propia *subjetividad*. En palabras de Buber, el antropofilósofo “tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le pueda ocurrir cuando vive realmente”²⁵³. Es la *indeterminación* del objeto de la antropología (el ser humano), la que posiblemente llevó a Kant a abstenerse de una elaboración sistemática de la cuestión que él mismo consideró como la cuestión fundamental. Sin embargo, el horizonte que deja abierta la intuición kantiana de posicionar a la antropología como la disciplina fundamental, nos sitúa frente a un nuevo modo de encarar el problema de la unidad de las ciencias y de todo saber particular.

Interpretación de Heidegger de la antropología kantiana

Heidegger interpreta la antropología kantiana desde el horizonte de la temporalidad, de modo que sitúa al ser humano en orden de su dimensión finita. Heidegger, en el texto *Kant y el Problema de la Metafísica*, señala que las preguntas a las que aluden las disciplinas de la metafísica, la ética y la religión (aunque Heidegger habla de cosmología, psicología y teología, respectivamente), expresan la dimensión finita del ser humano. Señala, por ejemplo, que, frente a la pregunta “¿Qué puedo saber?”, el ser humano se sitúa frente a su no-poder (limitación), lo cual le revela su finitud. En este sentido, “un ser todopoderoso no necesita

²⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁵² *Ibid.*, p. 20.

²⁵³ *Ibid.*, p. 21.

preguntarse: ¿qué es lo que puedo?, es decir: ¿qué es lo que no puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia, no puede plantearse esta pregunta. (...) El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? enuncia con ello una finitud”. La pregunta “¿Qué debo hacer?”, supone a su vez, algo que no se ha cumplido todavía: “Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito”. La pregunta “¿Qué me cabe esperar?” significa que una expectativa se concede y otra es negada para quien pregunta, puesto que “esperar revela una privación, y si esta privación surge del interés más íntimo de la razón humana, ésta se reconoce como esencialmente finita”²⁵⁴.

El horizonte de la finitud que se muestra en cada una de las preguntas kantianas es el que desvela, desde la interpretación de Heidegger, la cuarta pregunta kantiana: “¿Qué es el hombre?”, de modo que, concluye Heidegger: “la fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema”²⁵⁵.

A partir de la problematicidad a la que nos lleva la dimensión de la finitud del ser humano, Heidegger señala que la problemática fundamental, que en un principio se enunció como “antropología”, se transforma en la necesidad de la elaboración de una “ontología fundamental”²⁵⁶, en tanto que se abre la pregunta por el ser de aquél ente (el ser-ahí) que comprende de alguna manera el ser.

Crítica de Buber a la interpretación de Heidegger de la antropología kantiana

Buber señala, con respecto a la interpretación de Heidegger de la antropología kantiana, que el resultado al que lleva Heidegger (la necesidad de la elaboración de una “ontología fundamental”) no es un resultado kantiano, ya que parte de una interpretación de la antropología kantiana que no corresponde al pensamiento de Kant. La interpretación de Buber

²⁵⁴ Martin Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE: México, D. F., 1981, pp. 182-183.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 184.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 195.

señala que, a diferencia de la interpretación de Heidegger con respecto a la pregunta de la metafísica (“¿Qué puedo conocer?”),

lo esencial en el caso no es que yo sólo puedo algo y que otro algo no puedo; no es lo esencial que yo *únicamente* sé algo y dejo de saber también algo; lo esencial es que, en general, *puedo saber* algo, y que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber. Y del mismo modo, “¿Qué debo hacer?” significa que *hay* un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo que puedo *experimentar* mi *deber*, encuentro abierto el acceso al hacer. Y, por último, tampoco el “¿Qué me cabe esperar?” quiere decir, como pretende Heidegger, que se hace cuestionable la expectativa, y que en el esperar se hace presente la renuncia a lo que no cabe esperar, sino que, por el contrario, nos da a entender, en primer lugar, que hay algo que cabe esperar (pues Kant no piensa, claro está, que la respuesta a la pregunta habría de ser: ¡Nada!), y en segundo, que me es permitido esperar, y, en tercero, que, por lo mismo que me es permitido, puedo experimentar qué sea lo que puedo esperar²⁵⁷.

Buber, en su interpretación del pensamiento de Kant, sitúa al ser humano en orden, no de la finitud, sino de la infinitud, a partir del hecho de “poder saber”, de “deber hacer” y de “esperar”. Para el ser humano *hay* algo que se puede saber, *hay* algo que se debe hacer, *hay* algo que le cabe esperar; éste *haber* le abre la dimensión concreta (la pregunta) con respecto a qué es aquello que puede saber, deber hacer y esperar. La dimensión de la infinitud sería, desde la interpretación de Buber del pensamiento kantiano, aquella dimensión de apertura a la finitud del ser humano (su concreción) y, por lo tanto, la dimensión a partir de la cual se puede hablar de un poder contrapuesto a un no-poder, de un deber contrapuesto a un no-deber, de una expectativa contrapuesta a lo que no cabe esperar.

De la antropología a la ética kantiana

Frente a la disputa que se establece entre la interpretación de la filosofía kantiana de Heidegger, por un lado, y de Buber, por otro, nos posicionamos, en la presente investigación, a favor de la interpretación que elabora Buber, en tanto que dicha interpretación alude a la posibilidad de establecer principio universales, *a priori*, independientes de la experiencia, tanto en el terreno del conocimiento científico, como en el de la moral, en el sentido en que, al

²⁵⁷ Martin Buber..., *óp.*, *cit.*, pp. 14-15.

parecer, Kant funda su filosofía. La interpretación de Heidegger, en cambio, conduce a la elaboración de la ontología fundamental en la línea de la fenomenología hermenéutica, del todo distante al pensamiento de Kant.

Siguiendo el pensamiento de Buber, es a partir del horizonte de la infinitud del que se obtiene una correcta interpretación del pensamiento kantiano. Es a partir de dicho horizonte desde el cual es posible establecer principios universales en el orden de la metafísica, la ética y la religión. En el caso de la ética, que se aborda en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant plantea la capacidad del ser humano de orientar su acción por la ley moral que se manifiesta a todo ser racional. En la *Crítica de la Razón Práctica* la moralidad se presenta, de este modo, como un hecho (*factum*), y es la piedra angular de la formulación de la ética.

Para Kant la moralidad consiste en la concordancia de la voluntad con el principio de la ley moral (universal, *a priori*, racional). La ley moral se impone al ser humano como un imperativo, ya que éste, al carecer de *santidad* (según la cual la voluntad se encuentra sólo determinada por la ley moral), está sujeto por sus pasiones (que lo orientan según los criterios de placer y displeacer). Por lo tanto, la ley moral tiene, para el ser humano, el carácter de una obligación, de un deber, de modo que, sujetándose el ser humano a la ley moral, la voluntad humana no sea una voluntad heterónoma, sino autónoma: voluntad libre que se rige sólo por los criterios de la razón. Dicha ley moral es un acontecimiento *a priori* que se le impone a todo ser racional.

El individuo, por su parte, en tanto que no se orienta sólo por la ley de la razón, sino también por sus intereses y pasiones, postula máximas, según las cuales orienta su acción. Cuando el fin de la acción individual, la máxima del sujeto, se orienta en orden a calcular los medios necesarios para la adecuación de la voluntad a la ley racional (moral), hablamos de un imperativo hipotético²⁵⁸. Cuando el fin de la acción individual se orienta en orden a determinar la voluntad individual según la ley de la razón (la ley moral), hablamos de un imperativo

²⁵⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*. FCE: México, 2005, p. 18.

categorico²⁵⁹. Sólo en el último caso podríamos hablar de *leyes*, en el sentido de *regla objetiva con validez universal*²⁶⁰. La ley moral es tal, en tanto que se postula independientemente de las condiciones accidentales y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro, es decir, *es* en tanto que es independiente de su materialidad empírica. El imperativo categorico kantiano, de este modo, queda formulado como sigue: “Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”²⁶¹. En la puesta en práctica del imperativo categorico, por el que la razón le exige al individuo racional el ejercicio de la ley moral, se refleja el carácter “legislativo” de la razón.

Con respecto a la crítica que se ha elaborado de la ética kantiana, que establece que ésta es puramente formal²⁶², es decir, que corresponde al ámbito de la adecuación lógica y no parte del objeto concreto sobre el que recaen las consecuencias de la acción, se tiene que señalar que el imperativo categorico encuentra su contenido en una segunda formulación del imperativo que alude al ser humano como fin en sí mismo.

En tanto que el ser humano es un ser racional, éste puede determinarse libremente “por el sólo respeto de la ley moral”²⁶³. Esta capacidad de autodeterminación implica la capacidad de atribuir fines y, por ende, la capacidad de atribuir valor a lo que es, independientemente de las propias determinaciones orgánicas. Yo puedo reconocer, por ejemplo, que ser sincero es valioso, a pesar de que no en todos los casos me sea conveniente. Esto quiere decir que el ser humano es capaz de distinguir entre lo bueno en sí y lo bueno para sí.

¿Cuál es el bien-en-sí al que alude el imperativo categorico kantiano? El imperativo categorico, al poner la voluntad en miras de una acción universal, implica, a su vez, un

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

²⁶² Para Jonas, la ética de Kant es una “ética formal”, en tanto que consiste en una adecuación lógica (no moral) de la acción con respecto a la “ley moral”. En este sentido, señala Jonas que “la reflexión fundamental de la moral [en Kant] no es ella misma moral, sino lógica; el «poder querer» o «no poder querer» expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral”. Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp.*, *cit.*, p. 39.

²⁶³ Antonio Gómez Robledo. *Meditación sobre la justicia*. FCE: México, D. F., 1963, p. 141.

contenido ideal (no dado por la experiencia empírica). Éste se refiere a la “idea de humanidad”²⁶⁴. La idea de humanidad sería, pues, el contenido ideal, *a priori*, al que hace referencia el imperativo categórico, por lo cual Kant puede señalar que el ser humano es un fin en sí mismo, de modo que la formulación del “imperativo práctico” sería, entonces: “obra de tal modo que te sirvas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio”²⁶⁵.

La formulación de la ética de Kant se fundamenta, de este modo, a partir de la antropología. Es decir, en la ética kantiana la pregunta “¿Qué debo hacer?” se comprende a partir de la pregunta “¿Qué es el hombre?”. En Kant, el contenido o la materia de la ley moral, cuya dimensión es universal y, por lo tanto, es accesible para todo ser racional, se encuentra en la idea misma de humanidad. El deber o la ley moral sería, pues, la dimensión infinita que hace posible la dimensión finita: qué debo o no debo, en concreto, hacer. En este sentido la antropología es fundamento de la metafísica, la ética y la religión desde el pensamiento de Kant.

Con la presente exposición del pensamiento kantiano nos damos cuenta que la ética kantiana no se ajusta a la caracterización que elabora Heidegger con respecto a la axiología moderna, en tanto que el sujeto moral en Kant no corresponde a un sujeto que funda su acción en la conservación y el aumento de poder, sino en el sujeto capaz de distinguir, por la razón, lo que es bueno en relación a la idea de humanidad (y capaz, por ende, de sujetarse a una legislación universal).

La pregunta por la “verdad del ser”, ¿fundamento para la elaboración de la ética?

Heidegger, a partir de la oposición a la formulación de una ética como “teoría de la acción”, no deshecha la reflexión ética, al menos, en un sentido *originario*. Heidegger incluso postula la necesidad de la reflexión ética en la era de la técnica. En este sentido,

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 140.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 140.

[la pregunta por la esencia del ser humano, a partir de] la pregunta por la verdad del ser (...), tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica²⁶⁶.

Heidegger, tras las palabras citadas en *Carta Sobre el Humanismo*, hace explícito que lo que tiene primacía en el pensamiento, lo que Heidegger denomina “lo que más merece pensarse”, es la “verdad del ser” (que se presenta, en la metafísica occidental, como el “olvido del ser”). En este sentido, la indagación con respecto a la esencia de la técnica se muestra como aquella investigación que nos pone en la línea de la pregunta por la “verdad del ser”, en tanto que la técnica moderna es la modalidad histórica en la que el ser se interpreta a partir del ente y, con esta interpretación, se sume al ser (y la pregunta por su “sentido”) en el “olvido”. En palabras de Heidegger, “en su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido”²⁶⁷.

La pregunta por la esencia de la técnica nos lleva a la apertura del claro del ser, esto es, nos lleva al claro en el que el pensamiento se vincula con el ser, de modo que, como lo señala Heidegger en “La pregunta por la técnica”, “precisamente en lo dispuesto, que amenaza arrastrar al hombre al establecer, como modo pretendidamente único de desocultamiento y así empuja al hombre al peligro del abandono de su libre ser, precisamente en este peligro, el más extremado, aparece la pertenencia más íntima e indestructible del hombre a lo confiador”²⁶⁸. Es decir, el ser humano, al ponerse en camino de pensar la “verdad del ser”, por la vía de la pregunta de la esencia de la técnica (es decir, del “olvido del ser”), se pone en camino de pensar su propia esencia que, desde Heidegger, se expresa como confianza, que consiste, a su vez, como se señala en *Carta Sobre el Humanismo*, en un lugar de habitación (*ethos*) originaria que pone al ser humano en una relación de «cuidado» con el ser²⁶⁹.

²⁶⁶ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo...*, óp., cit., p. 73.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁶⁸ Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica” ..., óp., cit., p. 144.

²⁶⁹ Cfr. Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo...*, óp., cit., p. 33.

Heidegger piensa el *ethos* como el lugar de habitación esencial del ser humano y lo sitúa en la “verdad del ser”. En este sentido Heidegger reconoce que su pensamiento deriva en una “ética originaria”, como lo señala en *Carta Sobre el Humanismo*: “si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *ηθος* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo ética originaria”²⁷⁰.

Santiesteban señala la vinculación del pensamiento de Heidegger con la reflexión ética en una sobria frase: “La apertura hacia el ser constituye de suyo el *ethos* [lugar de habitación] del hombre”²⁷¹. Esta apertura se incita en el momento en que el ser humano presta atención a la esencia de la técnica; un prestar atención que se da como el advenimiento del ser que, en su más radical olvido, acaece como lo salvador²⁷².

Con el pensamiento de la esencia de la técnica, en la línea de la pregunta por la “verdad del ser”, el claro que se abre es (en tanto que “ética originaria”), como se señaló en el capítulo segundo de la presente investigación²⁷³, el ámbito normativo que se establece a partir de una comprensión científicista y tecnológica de la naturaleza (que presupone la categoría de “naturaleza” como «presencia»), comprensión que se presenta, al mismo tiempo, desde la más indiferente neutralidad.

En este sentido, se podría situar al pensamiento de Heidegger como una indagación del ámbito normativo que, desde “la tentativa de pensar un actuar, que trate con *deferencia al ser*”²⁷⁴ (en el que *el pensar* tal ámbito normativo se sitúa como una exigencia del “ser” mismo), se establece en la sociedad industrial moderna.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

²⁷¹ Luis César Santiesteban..., *óp., cit.*, p. 240.

²⁷² *Cfr.* Martin Heidegger. *Caminos de bosque...*, *óp., cit.*, p. 238.

²⁷³ *Cfr. Supra*, pp. 96-97.

²⁷⁴ Luis César Santiesteban..., *óp., cit.*, p. 237.

La insuficiencia del pensamiento heideggeriano para la elaboración de la ética

El ámbito normativo abierto en la era de la técnica, sin embargo, desde el pensamiento de Heidegger, *no aporta ninguna orientación para la acción* (lo que implica que la descripción estructural de la técnica no implica una moral), en tanto que, en la era de la técnica, sólo captamos al “ser” a partir de la manifestación de los entes (y, por ende, el “ser” como “acontecimiento originario” se subsume en el más radical “olvido”).

Heidegger elabora la forma del actuar radical, que Heidegger denomina “ética originaria”, en el pensar la “verdad del ser” (y, en este sentido, pensar la “esencia de la técnica” desde la interpretación del “olvido del ser”). Sin embargo, el pensar la “verdad del ser” no implica ningún contenido positivo (el pensar en Heidegger, de este modo, sería un actuar sin contenido positivo), sino más bien implica mantener una distancia (con el pensamiento) con respecto a la tradición moderna. En este sentido se describió la actitud de “serenidad” (*Gelassenheit*) como el moverse en el mundo de la técnica y los útiles de la era industrial sabiendo que éstos no aportan ningún sentido intrínseco que pueda orientar la acción de forma objetiva²⁷⁵. Existe, pues, un vínculo estrecho entre la actitud de “serenidad” y el pensamiento originario que piensa la “verdad del ser”.

Sin embargo, puesto que el ser humano se encuentra *errante* en la era de la técnica, el encontrar el sentido del ser (que implicaría una orientación -límites y normas- de la acción fuera de los esquemas heredados por la modernidad, por la vía del pensamiento originario) no depende de voluntad humana alguna. Heidegger señala, en este sentido, en el texto de “La vuelta (Die Kehre)”, que “la técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre”²⁷⁶, en tanto que “la esencia de la libertad está *originariamente* ordenada no a la voluntad ni a la causalidad del querer humano”²⁷⁷. El “acontecimiento del ser”, en todo caso, es algo que el pensador (y el poeta) prepara a lo largo del penoso esfuerzo de pensar la esencia de la técnica; sin embargo, como primer paso, el pensador tendrá que reconocer que no está en

²⁷⁵ Cfr. *Supra*, pp. 97-98 (nota al pie, no. 228).

²⁷⁶ Martin Heidegger. “La vuelta (Die Kehre)”..., *óp., cit.*, p. 184.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

manos del ser humano modificar la tendencia del ser a su ocultamiento en la era de la técnica, en tanto que “algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay”²⁷⁸.

Sólo de la “llamada” del “ser” (que se sitúa, al mismo tiempo, dentro y fuera del ámbito normativo abierto en la era de la técnica) es posible establecer los límites a nuestro poder. Heidegger, en este sentido, señala en *Carta Sobre el Humanismo*: “Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre”²⁷⁹. En el texto “La vuelta”, Heidegger señala, además que, en todo caso, habría que esperar a que se diera una “transmutación en el Ser”, de modo que el “ser”, que se muestra en la era de la técnica a partir de su “ausencia”, conduzca al ser humano a un destino que ahora nos está velado, “que ni se puede precalcular lógico-historiográficamente, ni construir metafísicamente como consecuencia de un proceso histórico”²⁸⁰.

La descripción estructural que señala Heidegger, a partir de la interpretación de la “diferencia ontológica”²⁸¹, cierra las vías para pensar una ética, en tanto que quedan cerradas las posibilidades para que el ser humano responda por aquello que cae bajo la influencia de su poder en la era de la técnica (en tanto que *aquello* no depende de él): A partir del ámbito normativo abierto en la era de la técnica no es posible, tomando como punto de partida el pensamiento de Heidegger, establecer límites sobre dicho ámbito (los límites vendrían, en todo caso, como se mostró, del ser mismo que, en la era de la técnica, se “manifiesta” en su “ausencia”). Y, por lo tanto, como lo señala Gerardo Rivas: “*no hay posibilidad de fundar ninguna postura ética coherente en el pensamiento heideggeriano*”²⁸² (cursivas mías).

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 143.

²⁷⁹ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo...*, *óp., cit.*, p. 85.

²⁸⁰ Martin Heidegger. “La vuelta (Die Kehre)” ..., *óp., cit.*, p. 185.

²⁸¹ “Diferencia” que Heidegger radicaliza en sus últimos escritos con la caracterización de “ser” -sein- como “ser” -seyn-, aludiendo con “ser” -seyn- a lo no-enunciable por antonomasia, a diferencia de ser “sein” como la enunciación de aquello contrapuesto al ente. Cfr. Arturo Leyte. “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado 'ser'” en *Éndoxa*, Series filosóficas, No. 20, Uned: Madrid, 2005, pp. 745-756.

²⁸² Víctor Gerardo Rivas. “De por qué el pensamiento de Heidegger no ofrece base alguna para la ética” en Juliana González (coord.). *Heidegger y la pregunta por la ética*. UNAM: México, D. F., 2001, p. 62.

Tal perspectiva se puede enriquecer con el análisis de la negativa de Heidegger a considerar su pensamiento un humanismo, o una ontología, o una ética, o una filosofía, como se muestra a continuación.

Distancia de Heidegger frente a la tradición moderna

Heidegger en *Carta Sobre el Humanismo* rechaza el término de “ética”, a pesar de que reconoce que su pensamiento da pie a la elaboración de una “ética originaria”. Heidegger, en este sentido, toma una *decisión terminológica* que imposibilita identificar su pensamiento con las distintas corrientes éticas contemporáneas, lo cual dificulta, a partir de su pensamiento, establecer un *diálogo* con el pensamiento que, en la presente investigación, se ha denominado pensamiento *moderno*²⁸³.

Heidegger, en un primer plano, plantea la posibilidad de una reelaboración de distintos conceptos propios de una comprensión moderna (conceptos tales como “humanismo”, “ética”, “ontología”), a partir de la primacía de la pregunta por la “verdad del ser” (que implica la pregunta por el “olvido del ser”). Heidegger señala, por ejemplo, con respecto al concepto “humanismo”, que si se piensa la esencia del ser humano desde la ex-sistencia, es decir, “por cuanto el ser hace acontecer al hombre en cuanto ex-sistente en la verdad del ser a fin de que sea la guarda de dicha verdad”²⁸⁴, “se abre la posibilidad de devolverle a la palabra humanismo un sentido histórico más antiguo que el sentido que historiográficamente se considera más antiguo”²⁸⁵. En este sentido, es posible pensar el humanismo de un modo originario. Heidegger, sin embargo, en un segundo plano, se plantea la siguiente disyuntiva:

¿Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como

²⁸³ Cabe mencionar que Heidegger es un filósofo anti-moderno, de modo que los filósofos post-modernos (Vattimo, Rovatti -“pensamiento débil”-, Rorty -neopragmatismo americano-) retoman su pensamiento como punto de partida teórico. Cfr. Luis Sáez Rueda. *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta: Madrid, 2012, pp. 447-449.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁸⁵ *Ibidem*.

portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el único propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del *homo humanus* y su fundamentación?²⁸⁶

Heidegger, tras la formulación de la disyuntiva entre conservar la terminología heredada por la tradición moderna o desecharla, opta por la respuesta que se expone, de manera preliminar, en la última opción: ofrecer una “resistencia abierta contra el «humanismo»”.

Heidegger rechaza el *diálogo* con el humanismo y sus distintas “disciplinas”, incluyendo la ética, para llevar al ser humano contemporáneo a una reflexión más originaria con respecto a la “naturaleza del hombre, y no sólo en la naturaleza, sino de modo más inicial todavía, en la dimensión que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar”²⁸⁷.

Esta decisión terminológica se relaciona, pues, con una “vuelta” del pensamiento a aquél pensamiento que Heidegger identifica como el pensamiento originario (aquél que captó la “verdad del ser” en el modo de la “diferencia ontológica”), que Heidegger sitúa en el pensamiento de Heráclito y en la tragedia griega²⁸⁸. La decisión terminológica por la que opta Heidegger puede leerse, pues, en términos de mantener la línea de interpretación de la “diferencia ontológica” en términos de desvelamiento/ocultamiento del ser, en su lectura de la completa historia del “pensamiento moderno”.

Crítica de Löwith a la interpretación heideggeriana en la línea de la diferencia ontológica

Löwith, en su texto *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente. Sobre la Posición de la Filosofía en el Siglo XX*, apunta a un problema de interpretación con respecto al pensamiento de Heidegger. Necesitamos preguntarnos si se justifica la adopción y el aseguramiento de una previa interpretación (el ser en su desvelamiento/ocultamiento) en la exégesis que elabora

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 62.

²⁸⁷ *Ibidem.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 75.

Heidegger con respecto los textos que el mismo Heidegger ha reunido dentro del marco de lo “moderno”. En otras palabras, ¿qué tanto se justifica la interpretación de la “diferencia ontológica” (la pregunta por “verdad del ser”) que Heidegger quiere encontrar en cada pensador previo a él? ¿Esta “interpretación” se justifica desde el texto mismo? ¿Desde dónde se encuentra el plano de su justificación?

Heidegger presupone, como lo ha mostrado Löwith, que puede encontrar, en su interpretación del pensamiento moderno, lo tácito de dicho pensamiento, al mismo tiempo que pretende comprender aquello que los pensadores (que Heidegger denomina “modernos”) han querido decir, pero que no han dicho²⁸⁹. En este sentido, se pregunta Löwith: “¿no se desvirtúa con esto el círculo cerrado del comprender abridor [círculo hermenéutico], en tanto se quiere comprender lo que otros pensaron, probablemente de otra manera, o es que el comprender asegurado quiere sólo encontrarse a sí mismo en el texto del otro?”²⁹⁰. La crítica que elabora, con esta pregunta, Löwith a Heidegger, pone de manifiesto la pretensión heideggeriana de asegurar una interpretación (en el caso de Heidegger: la interpretación de la historia del ser, a partir de la premisa del “olvido del ser”) como punto de partida del análisis de los textos históricos, incluso a costa de dichos textos.

¿Desde qué plano justifica Heidegger el horizonte de interpretación a partir del cual hace exégesis de los autores que denomina “modernos”? Tanto Hans Jonas como Karl Löwith, en este sentido, nos aportan pistas para responder a la pregunta. Löwith señala que Heidegger parte de una interpretación del “ser” a partir de la temporalidad²⁹¹. Desde este horizonte interpretativo Heidegger definió al existente (al *Dasein*) como el que, por el existencial del «cuidado», se proyecta en el futuro²⁹². En este punto el análisis de Löwith y el de Jonas coinciden. Jonas señala, a su vez, que el *Dasein* es el ente que se define, en *Ser y Tiempo*, como “arrojado” (en referencia al tiempo pasado) y como “proyecto” (en referencia al

²⁸⁹ Cfr. Karl Löwith. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. FCE: Buenos Aires, 2006, p. 249.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 245.

²⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 280.

²⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 252.

futuro)²⁹³. Recuérdese, en este sentido, la sentencia de Heidegger: el *Dasein* no sabe “de-dónde, ni “hacia-dónde”²⁹⁴. La asunción de su carácter de “arrojado”, a partir de la cual el *Dasein* se reconoce como suelto de toda interpretación heredada (en el contexto del “mundo público”), posibilitada por la «angustia», es lo que Heidegger denominó existencia propia²⁹⁵.

El sentido del ser, de este modo, tiene que leerse como dinamismo, como movimiento de un ente que se encuentra en el “mundo público” en un “no-estar-en-casa”²⁹⁶. El tiempo presente, en contraste, es el tiempo de la existencia impropia. Tanto en el sentido de la comprensión teórica del mundo (que presupone el concepto de “naturaleza” como «presencia»), como la comprensión existencial heredada por el “mundo público” (en la que el *Dasein*, en tanto *caído*, se relaciona con los otros *Dasein* en la modalidad de las “habladurías”, de la “avidez de novedades”, de la “ambigüedad”), se sitúan en el tiempo presente como una deficiencia existencial²⁹⁷: plano a partir del cual se puede situar la interpretación que sitúa el fenómeno del “olvido del ser” como “lo no-salvo por antonomasia, pero [que] simultáneamente es postulado como lo absolutamente necesario y acaso salvador y que provoca un giro de la necesidad”²⁹⁸.

El ser, pensado de este modo, desde su vertiente temporal, que va, en su autenticidad, del futuro al pasado, en un movimiento incesante, se debe pensar como el principio suprasensible (el *transcendens*, en palabras de Heidegger) “que envía nuestros destinos y pre-piensa nuestros pensamientos y, en general, nos interpela”²⁹⁹, a partir del cual toda eternidad y todo presente es “transitoriedad detenida”³⁰⁰. A partir del horizonte de la temporalidad, según Löwith, Heidegger interpreta la desvalorización de los valores de Nietzsche en el sentido de la muerte

²⁹³ Cfr. Hans Jonas. “Epílogo: Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela: Madrid, 2003, p. 351.

²⁹⁴ Cfr. Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 159.

²⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 210.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 211.

²⁹⁷ Cfr. Hans Jonas. *La religión gnóstica...*, *óp., cit.*, p. 354.

²⁹⁸ Karl Löwith..., *óp., cit.*, p. 278.

²⁹⁹ Karl Löwith..., *óp., cit.*, p. 279.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 280.

“del mundo suprasensible de los ideales”³⁰¹, al hacer de Dios el valor supremo³⁰². Según la interpretación de Löwith, Nietzsche, bajo la exposición de Heidegger, es malinterpretado, en tanto que Nietzsche no interpreta los ideales como valores supremos. Nietzsche busca señalar que el ser (“el entero carácter de la vida”, en palabras de Nietzsche) escapa a toda valoración, en tanto que no se encuentra en un ámbito temporal, sino en el ámbito de lo eterno³⁰³.

Heidegger, en su presunción de situar el texto de Nietzsche como el final de la metafísica (en la línea de la interpretación de la metafísica como el “olvido del ser”) identifica a Nietzsche con la tradición cartesiana³⁰⁴, lo cual, según Löwith, no puede ser sino un error de interpretación, ya que, desde el pensamiento de Löwith, no sería la filosofía de Nietzsche la que se encuentra en la línea del cartesianismo, sino la interpretación heideggeriana sobre Nietzsche y, por lo tanto, la misma interpretación heideggeriana apoyada en la “diferencia ontológica”.

Heidegger, de acuerdo con Löwith, en su lectura de la historia del ser a partir de la interpretación del “olvido del ser”, cae en un monólogo en el cual no habla sino su propio “haber previo” (*Vorhabe*)³⁰⁵.

En la interpretación que Heidegger ofrece de la metafísica moderna, como historia del “olvido del ser”, historia a partir de la cual se sitúa al “olvido del ser” como el absoluto necesario, a partir del cual adviene lo salvador, podemos encontrar que el pensamiento de Heidegger deriva, de *facto*, en el ahondamiento del olvido que él mismo diagnostica. La propuesta heideggeriana estaría, de este modo, profundamente ligada con el nihilismo que el mismo Heidegger, al “diagnosticarlo”, pretende superar³⁰⁶.

³⁰¹ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto’”..., *óp., cit.*, p. 164.

³⁰² *Cfr. Ibid.*, p. 193.

³⁰³ “(...) lo que él [Nietzsche] denomina ocasionalmente 'ser' y la mayoría de las veces 'entero carácter de la vida' no se encuentra esencialmente emparentado con la nada, sino que es, antes bien, el eternamente mismo ser de todo ente, que es un devenir tanto en el aniquilar como en el crear, pero que, en tanto un ser que deviene eternamente, es sencillamente afirmativo”. *Cfr. Karl Löwith...*, *óp., cit.*, p. 255.

³⁰⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 272.

³⁰⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 248, 250.

³⁰⁶ “Superación” en el sentido de “recordar la historia de la metafísica en la dirección de lo no pensado por ella”,

Las consecuencias de la interpretación fundada en el “olvido del ser” en el plano de la ética y la política

Heidegger sitúa su pensamiento, como se señaló al inicio del capítulo, en la ambigüedad con respecto a la elaboración de una ética: su pensamiento es ética originaria al mismo tiempo que ofrece una frontal oposición frente la tematización de su pensamiento como una ética (en el sentido “moderno” y “humanista”). En el caso de tomar el pensamiento de Heidegger como una “ética originaria”, la “ética” se sitúa como aquél pensar que nos mantiene al tanto del nihilismo moderno; pensar que, sin embargo, se reconoce como hundido en dicho nihilismo (en la actitud de “serenidad”, recuérdese, nos situamos en el mundo técnico sin atribuirle un sentido intrínseco).

La ética en Heidegger (si de algún modo se puede hablar de *ética en Heidegger*) resulta, de este modo, en un actuar vacío, en una voluntad sin contenido (o, si se quiere, con un contenido puramente negativo, formal), en el sentido en que lo describe, a manera de burla, Löwith en su texto *El Hombre en el Centro de la Historia*: “«Estoy decidido pero no sé a qué»”³⁰⁷. En el lenguaje de *Ser y Tiempo*, el *Dasein* auténtico se reconoce como el ente arrojado que no sabe “de-dónde” ni “hacia-dónde”. El *Dasein*, en este sentido, se presenta como mero poder-ser en condición-de-arrojado. En todo caso, al carecer de un contenido positivo (y, por lo tanto, al no derivar una orientación práctica para la acción), a partir del pensamiento de Heidegger se puede hablar de una ética sin sustrato moral.

El ser humano, desde el actuar “originario” (el pensar “la esencia de la técnica”, la “verdad del ser”, el “olvido del ser” o, simplemente, el “ser”), no es responsable de su “facticidad” (“facticidad” que se definió, a partir de *Ser y Tiempo*, como el “nudo hecho de existir”³⁰⁸, y que Löwith define como “lo que queda de la vida cuando se han eliminado todos sus

es decir, en dirección al “olvido del ser”. Cfr. Ramón Rodríguez..., *óp., cit.*, p. 163.

³⁰⁷ Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder: Barcelona, 1998, p. 100.

³⁰⁸ Cfr. *Supra*, p. 13 (nota al pie, no. 18).

contenidos”³⁰⁹), en tanto que *en* esta facticidad el *Dasein* ha sido arrojado. La “facticidad” de cada ser humano, signada en la era de la técnica por el “olvido del ser”, es su “destino”³¹⁰. El *Dasein* no es responsable de la “facticidad” a la que ha sido arrojado; “facticidad” marcada por el signo del dominio técnico y la “voluntad de poder” que domina a Europa.

Sin embargo, el *Dasein*, desde el pensamiento de Heidegger, sí es responsable de preparar el camino que, a futuro, lo lleve a “salir” de la facticidad en la que se encuentra “arrojado”. De este modo, la responsabilidad del *Dasein* se encuentra en pensar la “verdad del ser”, de modo que, por el pensamiento, se prepare el camino para el advenimiento del ser (que, en nuestros días, permanece en el “olvido”) que, de este modo, libere al ser humano de la “decadencia” a la que la concepción científicista y tecnológica del mundo (por las vías del capitalismo y el socialismo) han conducido a Europa.

Con respecto a la reflexión de Heidegger en torno a la decadencia de Europa, recuérdense las palabras de *Introducción a la metafísica*:

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo: en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal³¹¹.

El peligro frente al que se encuentran “los pueblos” es el peligro de perder “sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia”³¹². Es responsabilidad de filósofos y poetas (en tanto que corresponden a las “últimas fuerzas intelectuales” de Europa), pensar un sentido originario que permita a “los pueblos” (en general) y, particularmente al pueblo alemán (“nuestro pueblo”, “el más amenazado”, “el pueblo metafísico”³¹³), adoptar su modo originario de ser (y asumir, de este modo, la posibilidad propia de ser como pueblo). Ésta es la tarea (el deber) insoslayable de

³⁰⁹ Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia...*, *óp., cit.*, p. 101.

³¹⁰ *Cfr. Ibidem.*

³¹¹ Martin Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Gedisa: Barcelona, 2003, p. 42.

³¹² *Ibid.*, p. 43.

³¹³ *Cfr. Ibidem.*

pensadores y poetas³¹⁴.

Es a partir de esta idea de “responsabilidad” desde la cual el planteamiento “ético-originario” de Heidegger conduce a un proyecto político. Para ahondar en el fundamento que sostiene el proyecto político al que apunta el pensamiento heideggeriano retomaremos el análisis que elabora Heidegger en la II División de *Ser y Tiempo*, concretamente en el parágrafo 74.

Heidegger señala, en el §74, que el *Dasein*, en tanto que “arrojado” «en-el-mundo», se encuentra “consignado” a un mundo y en “coexistencia” con otros *Dasein*. El *Dasein*, como se señaló en el capítulo I del presente escrito, comprende sus posibilidades inmediata y fácticamente a partir de la interpretación heredada del «uno»³¹⁵. Es la «disposición afectiva» de la «angustia» la que, a partir del existencial del «cuidado» (por el que el *Dasein* se anticipa-a-sí), le revela al *Dasein* su propia condición de “arrojado”: El *Dasein* no sabe de-dónde, ni hacia-dónde. El asumir su condición es lo que Heidegger denomina “*existencia propia*” o “*estado de resolución*”³¹⁶.

En el “estado de resolución” el *Dasein* se comprende como abandonado a la interpretación del «uno» y asume, al mismo tiempo, la impotencia de su abandono³¹⁷. Es entonces, en el “estado de resolución”, que el *Dasein* puede “ver con claridad las contingencias de la situación abierta”³¹⁸.

¿En qué consiste este “ver con claridad”? Consiste en la auto-comprensión del *Dasein* a partir de un “*destino común* [*Geschick*]”³¹⁹. Con este vocablo Heidegger designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo”³²⁰. El *Dasein* se comprende, en tanto que “arrojado”, a partir de un “legado”, de la “transmisión de un patrimonio”, que implica “la *repetición* [*Wiederholung*] de

³¹⁴ Cfr. Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo...*, óp., cit., pp. 11, 31.

³¹⁵ Cfr. *Supra*, p. 28.

³¹⁶ Cfr. Martin Heidegger. *Ser y Tiempo...*, óp., cit., p. 399.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 400.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ *Ibidem*.

una posibilidad de existencia recibida por tradición”³²¹. Con la asunción de la propia “facticidad” (el *Dasein* en tanto que «poder-ser» en “condición de arrojado”), el *Dasein* se entrega a la “posibilidad heredada”.

El *Dasein* que, de este modo, asume sus posibilidades desde el “estado de resolución”, actúa a partir del “*seguimiento combatiente*” y la “*fidelidad a lo repetible*”³²² (cursivas mías). El “estado de resolución” responde, pues, a la “posibilidad de la existencia ya existida”³²³. La pregunta que nos queda es, ¿en qué consiste esta “existencia ya existida”? ¿Existen elementos que apunten a un “destino” particular? Frente a dichas preguntas Heidegger responde que el *Análisis Existencial* elaborado en *Ser y Tiempo* no se dirige “dilucidar a qué cosa se resuelve fácticamente el *Dasein* en cada caso”³²⁴, sino sólo apunta al “de dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el *Dasein* se proyecta fácticamente”³²⁵.

En los escritos posteriores a *Ser y Tiempo*, sin embargo, sí es posible dilucidar un rumbo concreto para la asunción del “destino común” que impele al *Dasein* a asumir sus “posibilidades propias de existencia”. A continuación, retomaremos algunas ideas de Heidegger que hacen explícita una orientación concreta del “destino común” del pueblo alemán en la línea del apoyo al Nacionalsocialismo, y que atraviesan el conjunto del pensamiento heideggeriano, a partir de la entrevista de Heidegger publicada por el periódico alemán *Der Spiegel* (1966), y del discurso inaugural con el que Heidegger comenzó su rectorado en Freiburg, en 1933, con el partido Nacionalsocialista a la cabeza de Alemania.

La primera indicación la obtenemos en la idea reiterada de Heidegger por “retornar a los primeros comienzos griegos con el fin de empezar de nuevo en Europa”³²⁶. En este sentido, según se constata en la entrevista a *Der Spiegel*, la “llamada” del “ser” interpela al *Dasein* desde una dimensión *anterior* a su hundimiento en el “olvido”: en el pensamiento de Grecia

³²¹ *Ibid.*, p. 401.

³²² *Ibidem.*

³²³ *Ibidem.*

³²⁴ *Ibid.*, p. 399.

³²⁵ *Ibidem.*

³²⁶ Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia...*, óp., cit., p. 111.

que interpela a cada *Dasein* a la autenticidad y en particular al pueblo alemán, a partir del “particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento”³²⁷.

El retorno a los griegos, implica, además, el rechazo de aquél pensamiento gestado a partir de “una antropología antiguo-cristiana”. No sin fundamento Heidegger, en el párrafo 77 de *Ser y Tiempo*, recupera las palabras de Yorck en las que se señala que “El 'hombre moderno', es decir, el hombre desde la época del renacimiento, está listo para ser enterrado”³²⁸. En esta misma línea, es bien conocido, además, el párrafo 10 de *Ser y Tiempo*, en el que Heidegger señala que “lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del *Dasein* es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos...”³²⁹. El pensamiento gestado a partir de una “antropología antiguo-cristiana”, por ende, no tiene cabida frente al pensamiento del de la naciente Grecia.

En el discurso inaugural como rector de la universidad de Freiburg en 1933 (texto titulado: “La autoafirmación de la universidad alemana”), asimismo, se presupone una orientación del “destino” del pueblo alemán, el cual se articula a partir del “servicio del saber”, el “servicio militar” y el “servicio laboral”³³⁰. Esta tríada no es circunstancial, sino que se pliega a las directrices del Nacionalsocialismo con su llegada al poder en enero del mismo año en que fue pronunciado por Heidegger el discurso del rectorado de Freiburg. En este sentido, señala Löwith que:

Del estudiante, en cuanto persona deseosa de saber, se exige entonces con dureza militar que «avance» hasta el «puesto de máximo peligro», que marche, se exponga, se juegue la vida, que aguante y resista y esté, en definitiva, decidido a asumir el destino alemán, encarnado en la persona de Hitler. La vinculación con el *Führer* y el pueblo, con su honor

³²⁷ Thomas Sheehan. “‘Only a God Can Save Us’: The Spiegel Interview (1966)” en *Heidegger: The Man and the Thinker*. Precedent: New Jersey, 1981, p. 62.

³²⁸ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *óp., cit.*, p. 415.

³²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³³⁰ Martin Heidegger. “The Self-Assertion of the German University and The Rectorate 1933/1934: Facts and Thoughts” en *Review of Metaphysics*, 38:3, 1985, pp. 476-478.

y destino, es idéntico con el servicio al saber³³¹.

Y el mismo Löwith añade, a manera de sátira: “al final del discurso uno no sabe si coger los presocráticos de Diels o marchar con la SA”³³².

En el pensamiento de Heidegger, de este modo, no sin ambigüedad, aparece una esencia histórica/colectiva como trasfondo de la vida del *Dasein* individual: Sí hay un de-dónde y un hacia-dónde en que consiste la existencia auténtica del *Dasein*. Sí hay un proyecto colectivo que el *Dasein* tiene que asumir para librarse de los poderes fácticos del capitalismo y el socialismo que amenazan al pueblo alemán. Hay una fuerza concreta, fáctica, que llama desde la historia a que cada *Dasein* asuma su “responsabilidad”.

El “ser” interpela al *Dasein* desde el “destino común” que, en la era de la técnica, ha caído en el “olvido”: es el destino común del pueblo alemán, cuyo deber es responder a la llamada del “ser”. Y, como lo señala Hans Jonas en su escrito “Heidegger and Theology”: para Heidegger, “Hitler era, de hecho, una llamada”³³³.

El Nacionalsocialismo, de este modo, se presenta para Heidegger como aquél poder que puede sacar al pueblo alemán de la prensa del capitalismo y el socialismo, que vienen *de fuera*. Jorge Juanes, filósofo y crítico de arte, señala que: “La toma de partido de Heidegger en pro de la comunidad nacionalsocialista dista de representar un irrelevante despiste político coyuntural y pasajero, pues obedece a decisiones meditadas encaminadas a desmontar la tenaza URSS-EUA que aprisiona a Occidente”³³⁴. La filosofía heideggeriana tiene un trasfondo político relacionado con el Nacionalsocialismo, movimiento con el que, de principio, Heidegger se comprometió.

³³¹ Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia...*, *óp., cit.*, p. 104.

³³² *Ibid.*, p. 103.

³³³ Hans Jonas. “Heidegger and Theology” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 2. Philosophy Education Society Inc.: 1964, p. 229.

³³⁴ Jorge Juanes López. *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*. Magenta: México, D. F., 2013, pp. 394-395.

Esta interpretación coincide con la de Löwith, quien señala que la obra de Heidegger

comparada con los criterios básicos de la filosofía es toda ambigüedad, por cuanto sabe poner las categorías existenciales-ontológicas al servicio del «momento» histórico (*El ser y el tiempo*, § 74) de tal manera que dan la sensación de que sus intenciones filosóficas pueden y deben hacer *a priori* causa común con la situación política, y la libertad de la investigación, con la coacción estatal³³⁵.

En el pensamiento de Heidegger, por ende, no hay un análisis puramente formal, “estructural” (y en esto se encuentra la ambigüedad a la que refiere Löwith), ni de las estructuras del *Dasein*, ni de la era de la técnica; los análisis de Heidegger tienen un trasfondo político que comprometen al pensador con la política de su época. En este sentido señala Löwith que: “ningún filósofo ha basado tanto como éste la filosofía en el azar de la «facticidad histórica» y que precisamente por eso quedó a merced de ella cuando llegó el «momento» decisivo”³³⁶.

A partir de los análisis elaborados hasta este momento con respecto a la ética y la política en Heidegger, adquiere un sentido pleno el que Heidegger considere, en *Carta Sobre el Humanismo*, su pensamiento como un anti-humanismo³³⁷, en tanto que tal determinación corresponde a un posicionamiento tanto en el plano teórico como en el político.

Finalmente es posible bosquejar, a partir del pensamiento de Heidegger, las siguientes consecuencias en el ámbito de la política: Por un lado, el pensamiento de Heidegger tiene como consecuencia fundar una política opuesta a todo diálogo con respecto a las diversas concepciones del mundo (distintas con respecto a aquella concepción que liga al pueblo alemán con “la verdad del ser”). De modo que se puede interpretar el pensamiento político de Heidegger como la entrega de la voluntad a un poder total que pueda sacar al pueblo alemán del momento presente (“presente” que tiene, en el pensamiento de Heidegger, el signo de la “decadencia”), poder que Heidegger identifica en la época del rectorado en Freiburg, con el Nacionalsocialismo. Löwith describe, de este modo, la relación entre el pensamiento de Heidegger y el “espíritu del nacionalsocialismo”, que

³³⁵ Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia...*, óp., cit., p. 103.

³³⁶ *Ibid.*, p. 110.

³³⁷ *Cfr. Supra.*, p. 118 (nota al pie, no. 285).

no tiene tanto que ver con lo nacional ni con lo social, sino más bien con esa radical resolución y dinamismo que rechaza cualquier discusión o acuerdo porque confía única y exclusivamente en sí mismo, en el poder-ser (alemán) propio de cada caso. Son siempre expresiones de fuerza y resolución las que caracterizan el vocabulario de la política nacionalsocialista y de la filosofía de Heidegger³³⁸.

No es coincidencia, pues, que Heidegger haya apoyado públicamente la renuncia de Hitler a la relación entre Alemania y las Naciones Unidas³³⁹: Aquél pueblo y aquella lengua (la lengua alemana y el pueblo alemán) que se sabe perteneciente a la única “verdad del ser”, no tiene nada que dialogar, nada que construir, con aquellos que sostienen otras concepciones de mundo.

Otra de las consecuencias políticas del pensamiento de Heidegger se sitúa en que, a partir del pensamiento filosófico de Heidegger, no se puede dilucidar un rumbo o un sentido en la situación presente. Al menos no un rumbo o un sentido de modo inmediato³⁴⁰. Los efectos del pensamiento filosófico escapan a las manos del filósofo (y, por lo tanto, escapan a su “responsabilidad”). El mundo podría esperar trescientos años para constatar su “efecto”. En este sentido, Heidegger señala que: “No sé nada de cómo este pensar «actúa». Puede ser que hoy el camino del pensamiento conduzca al silencio, para preservarlo de que, al cabo de un año, sea malvendido. Puede que se necesiten trescientos años para que «actúe»”³⁴¹.

Esta idea empata con la concepción política que Heidegger sostuvo después de la segunda guerra mundial, en tanto que, preservando el espíritu del Nacionalsocialismo, su pensamiento se centró en hacer una crítica a la “decadencia” de occidente (con un análisis impecable de la técnica moderna), sin aportar, como ya se mostró, algún fundamento desde el cual derivar normas para limitar el poder técnico. Heidegger queda, de este modo, como espectador del abismo de su época (quizás *su* propio abismo), con lo cual su pensamiento deriva, todavía en la actualidad, en la más obstinada resignación. En este sentido escribe Löwith que “la decisión

³³⁸ *Ibid.*, p. 105.

³³⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 108.

³⁴⁰ Thomas Sheehan..., *óp., cit.*, p. 58.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

de Heidegger a favor de Hitler va mucho más allá de la coincidencia con la ideología y el programa del partido. Heidegger era y siguió siendo nacionalsocialista, de forma similar a Ernst Jünger, al margen y en un aislamiento que, sin embargo, no deja de ser efectivo”³⁴².

El pensamiento ético y político (si se quieren usar esos términos) en Heidegger, deriva en el rechazo a todo diálogo con aquél pensamiento distinto, que no opere a partir de la interpretación de la “diferencia ontológica”. La ruptura con la tradición moderna en Heidegger, de este modo, se puede leer como una pieza clave de su opción política, así como del pensamiento que modela su “ética” en tanto que “ética originaria”.

Hans Jonas: Pensar la ética (más allá de Heidegger)

Jonas y la tradición moderna

Una radical distinción entre el pensamiento de Heidegger y el de las distintas escuelas que plantean una ética como disciplina se encuentra precisamente en la apertura al diálogo con la tradición “moderna”³⁴³. Es el caso de Hans Jonas que, de este modo, opta por la alternativa que rechaza Heidegger: la de sostener la terminología moderna y asumir la ética como una disciplina que, a partir del pensamiento de Jonas, se encuentra íntimamente vinculada con el plano ontológico. Esta postura jonasiana, de formular un planteamiento ético explícito y poner su pensamiento en diálogo con la tradición moderna, brindará, al pensador, como se verá adelante, una profundidad que sólo se obtiene a partir de dicho *diálogo*.

En este *diálogo* Jonas recupera la tradición kantiana, a partir de la cual la ética (así como las demás disciplinas) encuentra su fundamento en la antropología. La “idea de hombre”, tanto en el pensamiento de Hans Jonas como en el de Immanuel Kant, funciona como aquella idea (universal) a partir de la cual es posible regular toda acción (particular).

³⁴² Karl Löwith. *El hombre en el centro de la historia...*, *óp., cit.*, p. 110.

³⁴³ “Diálogo” en el sentido de dejar hablar al otro y estar dispuesto a dejar interpelar los propios presupuestos a partir de aquello otro. *Cfr.* Karl Löwith. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente...*, *óp., cit.*, pp. 245-246.

Sin embargo, para Jonas, el horizonte al que se abre la responsabilidad, a partir de la “idea de hombre”, va a tomar una dimensión nueva, en tanto que el poder que brinda la técnica moderna a la humanidad en su conjunto aporta nuevos retos para la ética. En este sentido, señala Jonas que

la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre (...) pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella³⁴⁴.

Para Jonas la responsabilidad del hombre por el hombre (o, en otras palabras, la responsabilidad de tomar a todo ser humano como fin y no como medio) adquiere un horizonte de futuro: somos responsables, principalmente, de las generaciones futuras, en tanto que el alcance de nuestro poder pone en riesgo su existencia. Y es la misma responsabilidad por *el ser humano* la que nos hace responsables de la entera biosfera del planeta. En este sentido señala Jonas que

En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás³⁴⁵.

Nuestro deber actual se sitúa en hacer posible la existencia de seres humanos en el futuro, capaces de asumir su propio deber. En este sentido, la responsabilidad jonasiana adquiere una doble vertiente: por un lado, la asunción de nuestro deber presente posibilita la existencia de generaciones futuras (que conlleva, como ya se señaló, la responsabilidad por la biosfera planetaria), y por otro lado, la asunción de nuestro deber posibilita la existencia de futuros de sujetos morales (y, en este sentido, para Jonas, repitiendo a Husserl -y al también a Kant-, los seres humanos en la actualidad somos “funcionarios de la humanidad”³⁴⁶).

³⁴⁴ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, pp. 32-33.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 228.

³⁴⁶ *Cfr. Supra.*, p. 101 (nota al pie, no. 240).

Una diferencia entre el pensamiento de Jonas y el de Kant se da en que, con el pensamiento de Kant, nos situamos en una posición que mira, fundamentalmente, por el presente, a partir del cual no es posible plantear responsabilidades con seres humanos que todavía no existen. El horizonte de futuro es, pues, el aporte fundamental que Jonas brinda a la formulación de la ética elaborada por Kant.

Una coincidencia más entre Jonas y Kant es la apelación a la formulación racional de la ética. Jonas apela a la construcción de una política en apertura al *diálogo*, por ende, la elaboración de un planteamiento ético en la era de la técnica *implica que el planteamiento de la ética no se presente como ambiguo* y mucho menos como arbitrario, en tanto que busca fundar, a partir del *diálogo* y la argumentación racional (de ahí la importancia que Jonas atribuye a la labor filosófica), una “ética vinculante” que influya en los asuntos prácticos del ser humano.

La propuesta ética de Jonas se dirige primordialmente a la política pública. La formulación ética de Jonas, de este modo, apela a la “concordancia” de los efectos últimos de cada acto con la posibilidad de la “continuidad de la actividad humana en el futuro”, que tiene como horizonte “la configuración del estado universal de las cosas”³⁴⁷. De ahí la vertiente política de su propuesta.

En este sentido, Jonas señala que “la cuestión político-práctica es aquí tanto más importante cuanto que se trata del bien o la necesidad remotos, de los cuales es más difícil que de los próximos decir cómo el eventual saber de unos pocos puede influir en el obrar de los más”³⁴⁸. De este modo, si se quiere construir una política abierta al diálogo, que abogue por los intereses de las generaciones futuras, “aquel saber ha de estar protegido primero -ante sus defensores mismos- de la sospecha de arbitrariedad”³⁴⁹.

Hans Jonas propone un planteamiento ético con una base racional, a partir de la cual se puedan elaborar principios morales y, junto con éstos, las condiciones ideales para su aplicación

³⁴⁷ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, p. 41.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁴⁹ *Ibidem.*

práctica.

Planteamiento ético de Hans Jonas (preámbulo)

Para Jonas la técnica es el ámbito que abre al ser humano al futuro, en tanto que dimensiona el poder del ser humano sobre el ente, a partir del cual tiene inicio la reflexión ética; la técnica para Jonas sería, pues, el ámbito a partir del cual se establecen las condiciones normativas que provocan, desde sí mismas, un cuestionamiento ético. Desde la perspectiva de Hans Jonas, la época de la técnica supone la reelaboración de la ética, en tanto que las dimensiones del poder técnico nos brindan las orientaciones para poner límites a nuestra acción. Ética, en este sentido, implica la escucha a “la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído”³⁵⁰.

Las nuevas capacidades tecnológicas del ser humano, que ponen en juego lo que era impensable en otras épocas de la humanidad, la existencia misma de *lo humano*, hacen de la reflexión del ámbito normativo en que se instala el poder del ser humano una exigencia y del establecimiento de los límites de dicho poder, un deber. *Por lo tanto, la ética, para Jonas, en tanto que ámbito que ordena las acciones y regula el poder, “tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular; y el principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular”³⁵¹ (cursivas mías).*

En la época técnica el conocimiento sobre el ente ha crecido de una forma inusitada, de manera que la capacidad de planeación y de predicción del ser humano no tiene paralelismo con otras épocas de la humanidad. Con el aumento en la capacidad de predicción y de planificación del ser humano, se amplía cada vez el ámbito del poder del ser humano sobre el ente, al grado de que no queda un rincón del planeta fuera del rango de su influencia. Junto con el aumento del poder del ser humano (aquí habría que acotar: el poder de las instituciones

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 153.

³⁵¹ *Ibid.*, 59.

que detentan el monopolio sobre los medios de producción), crece también la posibilidad del provocar daños ambientales y humanitarios irreversibles a gran escala. La contaminación del aire por la radiación, la contaminación por los desechos de petróleo, desechos industriales, etc., son muestras comunes de ello en nuestros días.

Además, el conocimiento sobre el ente ha traído consigo el desconocimiento de los efectos que el dominio sobre el planeta implica (y, junto con este dominio, el abuso sobre el planeta y la sobre-explotación de los recursos por unos cuantos capitales privados). En este sentido, señala Jonas que el poder técnico en nuestros días nos muestra la propia ignorancia respecto de los efectos a largo plazo, en tanto que el saber predictivo de la ciencia no alcanza a delinear límites a la producción técnica. En este sentido, señala Jonas que la ignorancia, que se hace manifiesta con el aumento de nuestro poder para modificar la naturaleza, “tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder”³⁵².

Aparece, pues, a partir del pensamiento de Jonas, la otra cara de la certeza a partir de la cual, desde el pensamiento de Descartes, se funda el ámbito de la verdad: la ignorancia del ser humano sobre los efectos del dominio técnico sobre el planeta. *El reconocimiento de la ignorancia, se convierte, pues, en la primera decisión ética en la época de la técnica*, y lo que la hace “ética” es precisamente que tiene su punto de partida en la vulnerabilidad del planeta sobre el que la acción humana ejerce influencia.

La noción de “ética”, implicada en este primer *reconocimiento*, nos llevará, en el presente escrito, a hacer el camino que recorre Jonas para fundamentar la ética: la reelaboración de la ontología, puesto que sólo a partir de ésta puede fundarse una ética, no como una doctrina del obrar, sino como una doctrina del ser³⁵³.

³⁵² *Ibid.*, p. 34.

³⁵³ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp.*, *cit.*, p. 89.

Planteamiento ontológico

La ontología sobre la que se funda el dominio técnico sobre el planeta se denominó, en la presente investigación, como *ontología cartesiana*. Dicha ontología se fundamenta en la premisa de que el conocimiento del ente es neutral en términos de valor, en tanto que la ciencia de hechos sólo se ocupa de los “atributos presentes” y las “relaciones causales” del ente. El científico necesita abstraerse de sus propias valoraciones para hacer ciencia. Se necesita realizar, pues, un proceso de abstracción con respecto a los fines a los que conlleva el quehacer científico (su aplicación práctica), puesto que al quehacer científico el ámbito de los fines le es indiferente.

En este sentido, “de las teorías científicas se sigue un saber técnicamente utilizable, pero no un saber normativo ni orientador de la conducta”³⁵⁴. De este modo se señala, en la tradición moderna, que el “ser” (el “conocimiento” sobre el ente) no implica un “deber” (normas para la acción). Con esto se señala que el conocimiento científico (basado en hechos) no aporta las bases para una orientar la acción (aunque ninguna ética puede prescindir del conocimiento que aporta la ciencia), en tanto que, como se señaló en la introducción del presente capítulo, la ciencia, para hacer ciencia, deja afuera de su ámbito la subjetividad del ser humano³⁵⁵, en la cual recae la posibilidad de dar valor a lo que es, independiente de las propias aspiraciones y, por lo tanto, el establecimiento de normas para la acción.

En orden a la elaboración de una ética en la era de la técnica, desde el pensamiento de Hans Jonas, es necesario reelaborar (re-pensar) la ontología que sostiene un sentido de “ser” a partir de la noción de “conocimiento” elaborada desde los cánones de la ciencia positiva, desde los cuales se establece que “no hay camino del 'es' al 'debe’”³⁵⁶.

Jonas aboga, pues, por una ontología (un sentido de “ser”) que permita pensar el vínculo estrecho entre “ciencia e interés” (o, entre conocimiento científico y su aplicación práctica), de

³⁵⁴ Jürgen Habermas. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Red Editorial Iberoamericana: México, D. F., 1993, p. 38.

³⁵⁵ Cfr. *Supra.*, p. 100 (nota al pie, no. 232).

³⁵⁶ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, p. 89.

modo que se haga explícito que el conocimiento de la ciencia se orienta, desde su gestación, hacia una aplicación práctica (o la posibilidad de múltiples aplicaciones), frecuentemente orientada a intereses económicos y comerciales.

El pensamiento de Hans Jonas, de este modo, se emparenta a la filosofía ambiental que busca asociar a las ciencias puras con la reflexión del contexto histórico-social en el que se produce el conocimiento científico-técnico. Y, por ende, asociar el “conocimiento de la naturaleza” con “el modo de vivir en relación a ella”³⁵⁷. El pensamiento de Jonas encuentra, además, resonancia en el proyecto filosófico de Nietzsche, a partir del cual se busca (en palabras de Habermas) “concebir el conocimiento como tal desde su anterior e inalienable vinculación con la praxis, en contra de toda ilusión, incluida la cientista, del objetivismo”³⁵⁸. Jonas pretende reelaborar el concepto de ser, de modo que se pueda sostener, desde un fundamento antropológico, el puesto de toda posible valoración en el ser.

Punto de partida antropológico

El punto de partida del pensamiento de Hans Jonas para la reelaboración de la ontología, en el sentido descrito arriba, es antropológico. En tanto que el poder técnico pone en cuestión la existencia del ser humano en el futuro (y, junto con su existencia, la posibilidad de la futura acción responsable), Jonas se pregunta por la legitimidad de la existencia del ser humano. Jonas, de este modo, se pregunta: “¿debe ser el hombre?”³⁵⁹. Dicha pregunta nos lleva a cuestionar: A) ¿qué significa decir que una cosa cualquiera debe ser?, lo cual nos conduce a la cuestión B) “de si *debe* ser algo en vez de nada”³⁶⁰. La pregunta (A) “puede ser respondida de modo relativo, comparando las alternativas que dentro del ser dado se ofrecen: puesto que algo

³⁵⁷ Alicia Irene Bugallo. “Algunos aspectos distintivos de la filosofía ambiental, en lo que hace a su relación con la ciencia”, II Encuentro Latinoamericano de Filosofía y Medio Ambiente, II Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, publicado en la Revista Ideas Ambientales, p.12.

³⁵⁸ Jürgen Habermas..., *óp., cit.*, pp. 43-44.

³⁵⁹ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, p. 92.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 92.

ha de ser, entonces mejor esto que aquello y, por lo tanto, debe ser”³⁶¹. Sin embargo, la pregunta (B) “sólo puede ser respondida de modo absoluto (...), pues con la nada no es posible comparación de grado”³⁶². La respuesta a la cuestión (B), a su vez, se convierte en una exigencia, en tanto que “si *no* se reconoce una preeminencia del ser sobre el no-ser, éste puede ser elegido en lugar de cualquier alternativa de ser”³⁶³.

La pregunta (B) nos lleva a plantearnos la cuestión del “valor”, en tanto que nos lleva a planteamos si, en principio, “es valioso ser”. De este modo, “el valor o el «bien», si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia -o, a partir de una existencia dada, legitima la continuidad de su existencia-, de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*”³⁶⁴. Sólo desde dicha exigencia, lo que “es” puede interpelar al ser humano para actuar a su favor.

Jonas señala, continuando su argumentación, que “la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada”³⁶⁵, en tanto que la capacidad de atribuir valor implica el ser de aquello que posibilita la valoración. Jonas, de este modo, defiende “la superioridad del ser sobre la nada” y señala que el hecho de que el ser merezca ser viene dado por la posibilidad del valor.

Jonas, de este modo, busca “descubrir el valor en el ser mismo, con lo que la ética tendría entonces un fundamento ontológico directo. Y, evidentemente, si esto es así, no hay lugar para la denuncia de falacia naturalista: no hay paso del ser al deber, porque el deber ya está en el ser”³⁶⁶. Es decir, Jonas piensa que la posibilidad de la valoración humana ya se encuentra prefigurada en la naturaleza orgánica del hombre, y que la posibilidad del ser humano de querer fines (distintos a aquellos sancionados por su naturaleza orgánica) se prefigura como

³⁶¹ *Ibidem.*

³⁶² *Ibidem.*

³⁶³ *Ibid.*, pp. 92-93.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 95.

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ Josep M. Esquirol..., *óp., cit.*, p. 127.

finalidad de la vida orgánica en general.

Reelaboración de la teoría de la finalidad

Jonas, para explicitar que el valor se da en el ser (y, de este modo, fundamentar la objetividad del valor), en particular en la totalidad de la vida orgánica, busca reelaborar la teoría de los fines propio de la modernidad, que señala que “«fin» es un concepto exclusivamente humano”³⁶⁷. Para Jonas, en cambio, la finalidad pertenece a la totalidad de la vida orgánica y, en tanto tal, sostiene que existe una finalidad en la naturaleza. En palabras de Jonas: “lo que pretendemos -a la postre, en razón de la ética- es extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser”³⁶⁸.

La concepción mecanicista de la naturaleza, señala Jonas en *El Principio de Responsabilidad*, se refleja en la descripción del uso del martillo (cuya causa final es diferente de la causa eficiente -agente productor-, en tanto que el instrumento -martillo- se distingue de quien lo usa -el ser humano-), y en la institución del tribunal de justicia (cuya causa final se identifica con la causa eficiente, en tanto que el instrumento – el tribunal- se identifica con quien lo usa -el ser humano), por poner algunos ejemplos.

Sin embargo, la noción de finalidad en la modernidad, a partir de una concepción mecanicista de la naturaleza, no explica la totalidad de los *fenómenos*, como lo muestra Jonas. La finalidad se da, no sólo en el ser humano, sino, además, en los animales. Esto se ejemplifica con el caso del “caminar”, que corresponde tanto al ser humano como al animal. En el caminar, la finalidad de la función del instrumento (caminar) no se identifica con la finalidad de su uso (caminar hacia..., caminar para...), uso que le viene dado por una voluntad. En este caso cabe distinguir entre el instrumento (cuya finalidad es general: el caminar) y su empleo (cuya finalidad es particular e implica la determinación de la subjetividad, subjetividad entendida

³⁶⁷ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, óp., cit., p. 109.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

como una autodeterminación de la voluntad). En tanto que el fin es puesto por una voluntad, facultad que pertenece tanto al animal como al ser humano, se puede hablar de una subjetividad efectiva en dichos entes. En este sentido, Jonas concluye que:

podemos decir, pues, con cierta confianza, que en el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales (ejemplificado por el «caminar») es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay «obrar». Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres³⁶⁹.

Jonas va todavía más allá al hacerse la pregunta de si “también por debajo de ellas [la subjetividad y la volición], en el acontecer vital inconsciente e involuntario (para no hablar de lo que se halla bajo éste, de la naturaleza en general, que sostiene la vida), interviene algo parecido a fines”³⁷⁰. Es decir, Jonas se pregunta por la posibilidad de un *orden teleológico en la naturaleza*.

Para contestar esa pregunta Jonas plantea, desde el inicio, un distanciamiento con toda posible explicación aristotélica. Jonas, como primer paso de la argumentación, se pregunta cómo se explica la *aparición* de la subjetividad (a partir de la cual es posible la existencia de entes con una voluntad y, junto con ésta, la facultad de *poner* fines) en los seres vivos, a partir de una determinada etapa del proceso evolutivo. Frente a dicha pregunta Jonas señala que ni la “interpretación dualista”, ni la “teoría monista de la emergencia” son plausibles. La primera supone, o bien que “el principio extraño (el «alma») se apodera -caso de no haberlas producido ella misma- de ciertas configuraciones de la materia que le son propicias, pero que habían sido preparadas para otra cosa, y no «para eso», y que las aprovecha para sí en la medida en que resultan idóneas; es decir, que el alma *ingresa en* la naturaleza *cuando* tiene ocasión”; o bien que “*con* la «ocasión», el alma *emerge de* la naturaleza que ha llegado hasta ese punto”³⁷¹. Esta tesis, en tanto que carece de fundamento empírico, no puede hacerse objeto de una disertación racional.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 121.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 125.

La teoría monista de la emergencia supone que “con la aparición independiente (si bien no casual) de las condiciones materiales adecuadas, el alma o el espíritu emergen *de* la naturaleza misma, con la propia modalidad adicional de ser de *esas* condiciones”³⁷². Esta teoría supone un salto cualitativo de las funciones orgánicas inconscientes, a las que no les corresponde el establecimiento de fines, a la acción consiente que, por definición, se rige por fines. Tal teoría presenta una dificultad lógica, a partir de la cual no se explica cómo aquello que emerge de la naturaleza misma (la subjetividad), es totalmente ajeno a ésta. El problema se podría resolver a partir de una *vuelta* al aristotelismo, si se señala que “lo que parece un salto es en realidad una continuación”³⁷³. Esta solución implica que “el «fin» que se hace visible en el sentir, el querer y el pensar estaba ya presente, de manera invisible, en el proceso que conducía a él”³⁷⁴; y no sólo como “causalidad física, sino presente ya como disposición positiva y tendencia selectiva hacia su aparición final”³⁷⁵.

En este caso nos referiríamos a un querer fines en la naturaleza que no escapa a la sentencia moderna de una voluntad que “se quiere a sí misma”³⁷⁶, en la que el querer implica un querer *ciego*, ordenado según los criterios del aumento y la conservación del poder. Tomando el concepto de “querer” en este sentido, no cabe hablar de fines objetivos, fuera del querer (siempre arbitrario) de la naturaleza. En este sentido toda acción (que es lo mismo que decir, todo querer), incluso la acción del ser humano, se encuentra justificada, en tanto que toda acción no es sino una expresión de la voluntad que se quiere a sí misma. En este caso toda formulación de un deber distinto del querer (en el ser humano o en la naturaleza), no es sino “tan sólo un disfraz del querer”³⁷⁷. Por lo tanto, se puede hablar de la “muerte de Dios”, en el momento en que “Dios” (que implica la idea una valoración objetiva) se piensa como el valor supremo, valor establecido por una subjetividad en orden al dominio sobre el ente, según la interpretación que Heidegger elaboró con relación a la filosofía de Nietzsche.

³⁷² *Ibid.*, p. 126.

³⁷³ *Ibid.*, p. 127.

³⁷⁴ *Ibidem.*

³⁷⁵ *Ibidem.*

³⁷⁶ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto’...”, *óp., cit.*, p. 175.

³⁷⁷ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, p. 151.

Hans Jonas propone, pues, un camino distinto al que se muestra con una vuelta al aristotelismo con respecto a si existe una finalidad en la naturaleza. Este camino consiste no en presuponer un estatuto en la naturaleza (irracional, arbitrario) y, a partir de éste explicar lo que se encuentra en los niveles más altos del desarrollo biológico (y formular, de este modo, una naturaleza arbitraria que encuentra su continuidad en una subjetividad, igualmente, arbitraria), sino, al contrario, consiste en “*dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo*”³⁷⁸. Es decir, partir de la descripción del ser humano para, a partir de dicha descripción, explicar lo que sucede en los niveles inconscientes.

Jonas, en este punto, hace una descripción de la labor de quien hace ciencia. Jonas señala que podemos observar que en dicha labor hay un movimiento de autodeterminación hacia el interior con efectos eficaces hacia el exterior. Hacia el interior, en tanto que el científico, para hacer ciencia, realiza un movimiento de abstracción: es necesario, para *hacer ciencia*, ignorar conscientemente “el testimonio de nuestro propio ser”; en este sentido,

en la investigación de procesos vitales elementales -en el nivel molecular, por ejemplo- el biólogo procede *como si* no supiera que es en el organismo entero donde esos procesos tienen lugar; en la investigación de los organismos inferiores, como si no supiera que los hay superiores; en la investigación de los superiores, como si no supiera que poseen una subjetividad; en la investigación de los más desarrollados y de su cerebro, como si no supiera que el pensamiento determina su ser³⁷⁹.

Sin embargo, para el científico, sólo del conocimiento de lo general “procede su interés por la investigación de lo elemental”³⁸⁰. Este movimiento de abstracción (que implica, como se dijo, una autodeterminación del investigador), “en conexión con la determinación causal del cuerpo”³⁸¹, tiene, a su vez, efectos eficaces hacia afuera.

El modelo del científico podemos tomarlo para explicar el modo en que la naturaleza elabora sus propios fines. Jonas señala que “dado que la subjetividad presenta fines eficaces -de ellos

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 128.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibid.*, p. 130.

vive completamente-, ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz -o sea, la materia- ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos”³⁸².

En la naturaleza es posible suponer, tomando como guía la labor del científico, un querer autónomo (una autodeterminación interior y efectiva hacia el exterior), que se expresa en la “tendencia a la existencia [de la naturaleza] *en sus productos*”³⁸³. Hans Jonas señala cómo incluso en los organismos inconscientes (en los que desaparece la sensibilidad, es decir, donde no hay órganos de los sentidos) no desaparece el apetito, a partir del cual se da la aspiración, de modo que “no cabría concebir que la aspiración subjetiva haya subido en su concreción sin que en modo alguno hubiera aspiración”³⁸⁴. En este sentido, el querer en la naturaleza,

es un querer-autotrascenderse que, sin embargo, no precisa ir ligado al saber, que ciertamente no va ligado a un saber previo ni a una representación de metas, pero que sí *va ligado*, sin duda, a una capacidad de discriminación, de modo que la causalidad, al encontrarse con la configuración física adecuada, no se enfrenta con indiferencia a su invitación, sino que prefiere aceptarla y se introduce en la abertura ofrecida, para ir abriéndose cauce mediante las sucesivas ocasiones³⁸⁵.

Con esto Jonas reitera que la naturaleza no es indiferente, que quiere fines y que prefiere unos fines sobre otros. La pregunta que se sostiene en este punto es si el criterio para la elección de fines es ciego o apunta hacia algo (es decir, si existe algo así como una aspiración particular en la naturaleza). *La pregunta que está de fondo, a partir de la pregunta anterior, es si pueden establecerse, desde la finalidad de la naturaleza, valores objetivos, o éstos tendrán para siempre la marca de la “voluntad de poder”, que implica una noción de valor en sentido subjetivo.*

En este punto de la investigación Jonas alude a la vida orgánica en la que se da una clara opción por el ser sobre el no-ser. De este modo, la autoafirmación del ser en los fines (que implica la preferencia del ser sobre el no-ser) se vuelve *el primer bien-en-sí del ser*. La

³⁸² *Ibid.*, p. 131.

³⁸³ *Ibid.*, p. 135.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 135.

finalidad misma sería, pues, un “carácter *ontológico* del ser”³⁸⁶. Jonas, en este sentido, señala que “el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer «sí»”³⁸⁷. La aspiración a “ser”, por parte de toda forma de vida orgánica, sin embargo, no se queda solamente en dicha aspiración, sino que va más allá. El segundo valor (objetivo) en el organismo vivo se presenta como la maximización de la finalidad, es decir, como el incremento de su diferencia frente al no-ser.

Es de este modo que el ser, en la vida orgánica, se despliega en una multiplicidad genérica (es decir, se reproduce en sus productos) a partir de una enorme variedad de formas. Sin embargo, más que en la extensión del espectro genérico, en la vida orgánica se da un incremento en su diferencia frente al no-ser por la autonomía (individualización) de los seres que, dotados de sensibilidad, hacen de los fines vitales *sus propios fines*. En los organismos vivos dotados de sensibilidad se muestra, de este modo, el resultado de un obrar (activo) en la naturaleza (que implica, si no sensibilidad, sí aspiración) frente al no-ser.

Hasta este punto los fines en los organismos vivos dotados de sensibilidad son fines dados en orden a la vitalidad. Sin embargo, en el ser humano se da un fenómeno que no se da en otros organismos dotados de sensibilidad. Este fenómeno se hace explícito con la mera posibilidad de atribuir valor a los que es o, dicho con otras palabras, a la distinción entre fines valiosos y fines no valiosos. *Esta distinción nos dice que los fines del ser humano no están sancionados por su naturaleza orgánica*. El ser humano, en su posibilidad de discernir fines, se distancia de los propios fines vitales. Se establece, de este modo, en el ser humano, una distinción entre aquello que vale la pena en sí y aquello que vale la pena para sí. El ser humano, en este sentido, puede querer fines que no estén sancionados por la naturaleza de su vida orgánica.

Con la capacidad de atribuir valor a lo que es, se abre, pues, la perspectiva del bien-en-sí, independiente a las propias inclinaciones. El bien, de este modo, en tanto que se funda en el

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 146.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

ser, pone al ser humano frente a su voluntad. El ser humano es, pues, el ser capaz de querer fines (y los puede querer, precisamente porque no están sancionados por su naturaleza orgánica y, en este sentido, puede querer fines distintos de las propias inclinaciones) y, además, puede asumirlos como *proprios*.

La libertad del ser humano (que viene de la capacidad de ponerse frente a su voluntad y querer algo distinto de su aspiración natural) encuentra su fundamento en aquello que demanda convertirse en fin y que se vuelve objeto de mi deber. El bien-en-sí, como la “«causa» del mundo”³⁸⁸, independiente de las propias aspiraciones, se convierte en una llamada que exige mi escucha. Y exige mi escucha porque yo tengo poder para responder (esto es, tengo poder para afectar -intervenir- a aquello que reclama mi atención). La libertad, en este sentido, es el ámbito en que se dimensiona la responsabilidad del ser humano sobre aquello que cae en el ámbito de su poder.

Para escuchar a la llamada de aquello que reclama mi atención, para que ésta me afecte, es necesario que sea receptivo a su llamada. Dicha receptividad se funda en el sentimiento. Y es la cosa que se me presenta como un bien-en-sí, y no la determinación de mi propia voluntad, la que puede mover mi voluntad a su favor. Es la cosa, en su derecho propio, “*perecedero qua perecedero*”, la que reclama de la acción del ser humano, de modo que “*afectando* así a *nuestro sentimiento* puede venir en auxilio la ley moral, carente de fuerza en caso contrario, que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente *exigencia* de lo ente”³⁸⁹. Desde esta perspectiva, “la paradoja de la moral es que en las obras el yo tiene que ser olvidado en razón de la cosa”³⁹⁰ que, desde sí (sin el cálculo previo de ganancia o de apropiación), exige mi escucha y mi acción.

Vuelta a la pregunta por la ética en la era de la técnica

Una vez reelaborado el planteamiento ontológico, volvemos a plantear la posibilidad de

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 153.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 160.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 153.

elaborar una ética en la era de la técnica. Para dicha tarea, en primer lugar, nos preguntamos: *¿qué se pone en juego en la era de la técnica? Lo que está en juego es la permanencia de la humanidad en el futuro. En este sentido, Jonas señala que “bajo el signo de nuestro poder, (...) su objeto se convierte en el mayor de los imaginables, incluso jamás pensados como objeto práctico, salvo en la escatología religiosa: el futuro de la humanidad”*³⁹¹ (cursivas mías). Por tanto, la primera exigencia para una elaboración de la ética en la era de la técnica se establece como imperativo: *“que haya una humanidad”*³⁹². El “imperativo de responsabilidad” queda formulado, por consiguiente, del siguiente modo: *“«Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»”*³⁹³. Otras formulaciones del “imperativo de responsabilidad” se enuncian como sigue: *“«Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»”*; o también: *“«No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»”*; o: *“«Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»”*³⁹⁴.

Este imperativo implica nuestro deber, no para con los hombres futuros, sino para con “la *idea* de hombre” que dice que “tal presencia *debe* darse -es decir, que debe ser custodiada- y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar”³⁹⁵. El hecho de que la “*idea* del hombre” peligra, en tanto que entra en el ámbito de nuestro poder, es algo que se dejó claro en los capítulos anteriores.

Con el “imperativo de responsabilidad” que formula Jonas queda clara la vertiente antropológica de su pensamiento, en tanto que “la prioridad está en lo humano”³⁹⁶, pero no principalmente en su supervivencia, sino que el énfasis de Jonas está, más bien, en la posibilidad de la continuidad de una humanidad responsable. Sin embargo, la responsabilidad humana se extiende, en la era de la técnica (antes esto era impensable) hasta el cuidado de la

³⁹¹ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, *óp., cit.*, p. 49.

³⁹² Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, *óp., cit.*, p. 88.

³⁹³ *Ibid.*, p. 40

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 88.

³⁹⁶ Josep M. Esquirol..., *óp., cit.*, p. 129.

naturaleza orgánica en su totalidad, en tanto que, como se mostró en el planteamiento ontológico de Jonas, a ésta le corresponde una finalidad que es deber del ser humano proteger en tanto que cae en el ámbito de su poder.

La ética de Jonas, de este modo, aunque su punto de partida es antropológico, tiene rasgos tanto de lo que el *Movimiento Ecología Profunda*³⁹⁷ ha llamado un “antropocentrismo débil” como del “biocentrismo”. El “antropocentrismo débil”, por su parte, “toma en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana, en perspectiva a largo plazo”³⁹⁸. El “biocentrismo”, por su parte, “lleva implícito el deseo de que la humanidad revalorice el proceso evolutivo mismo que le dio origen, entre muchas otras especies vivas que también ensayan sus propios senderos evolutivos”, de modo que, como lo señala el *Movimiento Ecología Profunda*, “la especie humana no tiene ningún derecho a interferir -del modo en que lo está haciendo- en tales procesos”³⁹⁹. Ambos énfasis, tanto la perspectiva a largo plazo (antropocentrismo débil), como la responsabilidad frente a toda especie orgánica (biocentrismo), se hacen explícitos en la formulación ética de Jonas.

Del “imperativo de responsabilidad” que formula Jonas, se deriva la norma de que “no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad”⁴⁰⁰. Esto implica que en el presente tenemos que velar, no por los derechos de los hombres futuros -el derecho a su felicidad, etc.- sino por su deber para hacerse cargo de la misma exigencia frente a la cual hoy nos situamos nosotros: la existencia de la humanidad en el futuro. En el *velar* por el deber de los hombres futuros se encuentra “*nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros”⁴⁰¹.

³⁹⁷ El *Movimiento Ecología Profunda* “aspira a destacar que el ambiente es un problema social que revela una crisis más profunda del hombre actual, en relación a valores, actitudes culturales y pautas económicas que deberían reconsiderarse seriamente”. Alicia Irene Bugallo. “Filosofía ambiental; nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural”..., *óp., cit.*, p. 4.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 2.

³⁹⁹ Alicia Irene Bugallo. “Algunos aspectos distintivos de la filosofía ambiental, en lo que hace a su relación con la ciencia”..., *óp., cit.*, p. 10.

⁴⁰⁰ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad*..., *óp., cit.*, p. 88.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

El contenido del deber, en este caso, la “idea de ser humano”, que implica el deber para con su existencia (que, por la ampliación del poder técnico, se pone en peligro), no se presenta, en este caso, como una coacción, sino como una obligación (que, por lo tanto, puedo o no atender) que parte de la menesterosidad del ente que recae bajo el ámbito de nuestro poder. Por la “llamada” del ente que, desde su menesterosidad, apela a nuestro sentimiento, se hace patente la necesidad de la elaboración de una ética como respuesta al poder del ser humano sobre el planeta en la era de la técnica.

Fundamentos para la elaboración de una ética en la era de la técnica

Un primer comienzo en la elaboración de una ética en la era de la técnica es la necesidad de revertir el dogma moderno a partir del cual se señala que la investigación del ente es, de suyo, desinteresada, en tanto el lugar de la valoración (es decir, el lugar de los fines) se da solamente en el sujeto que conoce (y que, para conocer, tiene que abstraerse de sus valoraciones). Por lo tanto, la exigencia de una ética en la era técnica implica devolver a la ciencia (a la investigación del ente) el interés, en particular en una era en la que la investigación se determina cada vez más por intereses externos: el mercado del beneficio y el poder económico, político, etc.

Esto significa, como principio, que la libertad de la investigación no debe ser incondicional⁴⁰². En este caso nos referimos no sólo al objeto de la investigación, sino al procedimiento mismo de la investigación, en tanto que ya desde la experimentación se producen efectos irreversibles a gran escala, con resultados ambivalentes.

Una ética en la era de la técnica tendría que establecer normas, específicamente, con respecto a aquellos proyectos que implican una mayor ambivalencia en los efectos que se podrían producir a largo plazo, así como aquellos que implican una mayor magnitud, junto con la imposibilidad de dar marcha atrás. En este sentido, la ignorancia sobre los efectos de los

⁴⁰² Cfr. Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, óp., cit., pp. 74-75.

proyectos técnicos, a partir, incluso, de la etapa de la experimentación, nos ofrece el parámetro para el establecimiento de límites con respecto a dichos proyectos.

Por lo tanto, un primer requerimiento para la ética es el desarrollo del conocimiento científico para la previsión de los posibles efectos a largo plazo. Jonas señala, en este sentido, la necesidad de “elaborar una ciencia de la predicción hipotética”⁴⁰³. Esta propuesta coincide con la idea jonasiana de que, en la era de la técnica, no se puede prescindir de la ciencia, en particular para corregir sus propios errores. En este sentido, señala Jonas que “[La humanidad] sólo puede caminar hacia adelante, y tiene que obtener de la técnica misma, con una dosis de moral moderadora, la medicina para su enfermedad”⁴⁰⁴.

Como un presupuesto para la puesta en práctica de dicha propuesta, se establece, como “el «primer deber» de la ética orientada al futuro”⁴⁰⁵, la procuración explícita (deliberada) de la representación los efectos remotos. Por supuesto, no puede generarse una ciencia para la previsión de los efectos de los proyectos técnicos a largo plazo si no se procura la representación de dichos efectos.

El «primer deber» se acompaña, al mismo tiempo, de “la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado”⁴⁰⁶, que corresponde al «segundo deber» de la ética orientada al futuro. Es decir, se hace necesaria “la preparación para la disposición a *dejarse* afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras”⁴⁰⁷ en tanto que éstas no nos atañen “por los lazos del amor o la convivencia directa”⁴⁰⁸.

Jonas propone, pues, tanto la representación de los efectos remotos como la apelación a dejarse afectar por aquello que la representación nos muestra, como una exigencia del objeto mismo que se encuentra bajo amenaza: la existencia de la humanidad en el futuro. La misma

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰⁴ Hans Jonas. *Técnica, medicina y ética...*, *óp.*, *cit.*, p. 38.

⁴⁰⁵ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, p. 66.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

idea del hombre se pone, pues, en juego, al momento de responder o no a la llamada de dicho objeto (al que Jonas nombra *objeto de responsabilidad*). La llamada adquiere, pues, el carácter de urgente, que apela a nuestro sentimiento (al que Jonas nombra *sentimiento de responsabilidad*).

En este sentido, es extremo productivo recuperar el sentimiento al que Jonas, en su ética, le otorga un lugar privilegiado: el temor. Jonas postula una *heurística del temor*, según la cual “solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos una idea de hombre que ha de ser preservada de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* -con formas muy concretas de amenaza- para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera de hombre”⁴⁰⁹. El temor es, en este sentido, el sentimiento que en la era de la técnica apela a aquello que es esencial en el ser humano y que, por lo tanto, *no debe* ponerse en riesgo.

Una vez sentados los dos «deberes» de una ética orientada al futuro, debemos dejarnos interpelar por las proyecciones posibles que surgen de la predicción hipotética. De este modo, los experimentos mentales que se realizan para la proyección a futuro de los efectos últimos de la investigación científico-técnica,

no son sólo hipotéticos en la asunción de las premisas («*si se hace tal cosa, entonces sucederá tal otra*»), sino también conjeturales en la inferencia del *si* al *entonces* («... entonces *puede* suceder tal otra»). A la luz del contenido de un *entonces* ofrecido así a la representación como posible, y no a la luz de su seguridad, es como pueden hacerse visibles unos principios morales hasta el momento desconocidos por innecesarios⁴¹⁰.

En este sentido, a partir de la visión de los principios morales que se deducen de la pura posibilidad de los efectos de la investigación técnica, es posible la elaboración de pronósticos que influyan en la orientación práctica (política) de la misma investigación. Los pronósticos deben “*dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*”⁴¹¹, en tanto que en los proyectos que tienen efectos irreversibles, masivos, ambivalentes, no es permisible error

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 68-69.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 71.

alguno.

La formulación de pronósticos que afectan la orientación práctica de los desarrollos técnicos alude a una dimensión política de la propuesta. La elaboración de pronósticos en nuestros tiempos nos muestra que no es la certeza, sino la inseguridad con respecto a las predicciones de los proyectos técnicos, la que pone la norma y debe asegurar los límites de los proyectos tecnológicos. Por un lado, se da en nuestros tiempos una mayor capacidad para calcular los efectos próximos de nuestras acciones y, por otro, encontramos que nuestro saber y nuestra capacidad de cálculo de los efectos remotos de nuestras acciones se encuentran excedidos por el dinamismo de la producción técnica. De este modo, la elaboración de pronósticos se convierte, en nuestros tiempos, en un motivo para apelar más por la *precaución* en el ámbito de los proyectos tecnológicos que por la *desmesura* orientada por la promesa de éxito de nuestras empresas.

La dimensión política, sin embargo, es la parte más débil de la propuesta jonasiana, como él mismo lo señala, en tanto que, socialmente, nos hemos hecho cada vez más dependientes de las “bendiciones de la técnica”, de modo que la técnica, en su movimiento “cuasi-forzoso”, “hipostatiza nuestras propias formas de poder en una especie de fuerza autónoma de la que nosotros, los que la ejercemos, nos volvemos paradójicamente súbditos”⁴¹². Jonas además apunta a la “innata tendencia a la desmesura”, así como al “lado brillante de los logros técnicos”, como los retos frente a los cuales se posiciona la ética y, principalmente, la política, en nuestros días.

Otra dificultad frente a la que se enfrenta, a nivel de política pública, la propuesta de Jonas, es la tendencia, en el ámbito de la industria, a optar por las predicciones seguras y que conllevan efectos inmediatos (deseados y buscados), a costa de la inseguridad con respecto a las predicciones inciertas que conllevan los efectos a largo plazo de las aplicaciones técnicas. En este sentido señala Jonas que, con respecto a la “ciencia fáctica de los efectos remotos de la acción técnica”, “*el efecto final representado debe llevarnos a decidir lo que en el presente*

⁴¹² Hans Jonas. *Técnica, Medicina y ética...*, óp., cit., p. 38.

hay que hacer y permitir, y normalmente se exige una considerable seguridad en la predicción para abandonar un efecto próximo deseado y seguro por un efecto remoto que, en cualquier caso, no nos afecta”⁴¹³ (cursivas mías).

La propuesta ontológica-ética de Hans Jonas alcanza incluso la propuesta de una reelaboración de la *política*, en tanto que, a partir de la reelaboración de la ética, se cuestiona de raíz la pertinencia de una democracia representativa que aboga *solamente por los intereses presentes* de los intereses en pugna. Con respecto a dicha cuestión Jonas señala: “Mas el «futuro» no está representado en ningún grupo; él no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza (...). Así pues, la consideración que se les debe no tiene tras de sí ninguna realidad política en el proceso de decisión actual”⁴¹⁴.

La política, en una época en la que la responsabilidad por la existencia de la humanidad futura se encuentra en el centro de la teoría de la ética (tal como lo propone Jonas), adquiere nuevos retos, antes no previstos. El objeto mismo de la política adquiere nuevas dimensiones, así como su ejercicio presente. En nuestro tiempo, por ejemplo, el ejercicio de la política (por un gobernante o consejo de gobierno, etc.) tiene que considerar la totalidad del objeto sobre el que recae la acción de quien gobierna y del que, al mismo tiempo, forma parte: la vida de la comunidad. Esto tanto en su ser (la vida humana) como en su mejor ser (la vida buena). El gobernante, hoy y siempre, es alguien que pertenece a la comunidad de la cual es responsable. Por lo tanto, comparte su menesterosidad y su destino. El gobernante, además, se encuentra en una posición de obligación con respecto aquello que lo ha hecho: su comunidad. En una era en la que la existencia de la humanidad se pone en juego por la desmesura de nuestras empresas técnicas, el gobernante tiene la responsabilidad tanto de lo próximo como de lo remoto. La existencia de lo humano, la posibilidad de la política en el futuro, entran en el horizonte de su responsabilidad.

Para el ejercicio de su responsabilidad, como condición ideal, es necesario que el gobernante

⁴¹³ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad...*, óp., cit., p. 69.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

sea libre de la coacción de los poderes fácticos, tanto por la menesterosidad de su objeto (la comunidad humana) como porque “el alcance de las repercusiones causales rebasa el de nuestra presencia y que, en los casos de mayor trascendencia, se refiere cada vez más a cosas que no son formalmente imputables al agente [al gobernante]”⁴¹⁵. Esto quiere decir que una política en la era técnica en la que nos encontramos, *implica que las decisiones políticas se tomen sin las coacciones de los poderes fácticos (los dueños de los medios de producción) en la medida de lo posible. La relación entre política e interés económico debe procurar una toma de precaución para cualquier decisión en el ámbito práctico.*

De la libertad del gobernante pende la tarea (que es la principal responsabilidad en el ámbito de la política en la era de la técnica moderna) de preservar la posibilidad de la política en el futuro⁴¹⁶, posibilidad que pende del primer imperativo que se postuló: la existencia de la humanidad futura.

Una ética en la era de la técnica que se tome en serio la existencia de la humanidad en el futuro como objeto de responsabilidad humana, tendría que replantear el ejercicio de la política en nuestros días. Asunto que, sin embargo, escapa al foco de la presente investigación.

...

En el presente capítulo se planteó la posibilidad de elaborar una ética para la era de la técnica, a partir del pensamiento de Martin Heidegger y de Hans Jonas.

Con respecto al pensamiento de Heidegger se señaló que su planteamiento ético parte de una ambigüedad. El pensamiento de Heidegger, de este modo, se postula como “ética originaria” y, en este sentido, puede considerarse como la indagación de las condiciones normativas de la sociedad industrial, al mismo tiempo que rechaza la tematización de su pensamiento como una ética, en tanto que el pensamiento de Heidegger se posiciona en contra tanto de la gnoseología

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁴¹⁶ *Ibidem.*

como de la axiología moderna.

Se concluye, sin embargo, que, con respecto al pensamiento de Heidegger, no hay lugar para la elaboración de una ética coherente, en tanto que Heidegger postula que el orientar y poner límites al actuar, en tanto que el ser humano se encuentra *errante* (“arrojado”) en la era de la técnica, no depende de la voluntad humana. Heidegger, en cambio, atribuye al ser humano la responsabilidad de pensar la “verdad del ser”, que implica, de principio, reconocer su propia condición de “arrojado”, lo cual no implica ningún contenido positivo en el momento de establecer una orientación para la acción en la era de la técnica.

Frente a la imposibilidad de una ética coherente desde el pensamiento de Heidegger, se recuperó la elaboración de la ética a partir del pensamiento de Jonas. Ésta presupone la reelaboración de la ontología en orden a fundar el valor en el ser (con la consecuente posibilidad de valores objetivos), que permita establecer un deber para con las generaciones humanas futuras y la biosfera planetaria, en orden a hacer posible la existencia de sujetos responsables para el futuro.

La ética de Jonas recupera un “objeto de responsabilidad” que refiere a aquello que cae bajo el ámbito del poder técnico del ser humano y que, en la era de la técnica, adquiere magnitudes planetarias: implica la supervivencia de la humanidad y de la diversidad de especies orgánicas que coexisten en los diversos ecosistemas. Jonas recupera, además, para la teoría ética, el “sentimiento de responsabilidad” que liga al ser humano con un objeto frente al cual no se tiene una convivencia directa: las generaciones de seres humanos futuros.

Finalmente se postuló la necesidad de repensar la política, a partir del establecimiento de condiciones ideales en orden al ejercicio de una política que posibilite la existencia de la humanidad en el futuro.

Conclusiones generales

En la presente investigación indagamos los retos que se presentan para la elaboración de una ética en la era de la técnica moderna, que presupone sociedades fuertemente industrializadas e interconectadas globalmente. Dicho problema tiene vigencia en las sociedades industrializadas a partir del siglo XVIII hasta nuestros días.

En la era de la técnica, como se mostró a lo largo de la presente investigación, se pone en juego la existencia de la humanidad en el futuro, de la entera biosfera planetaria y, junto con ésta, la posibilidad de una humanidad responsable en el futuro. La responsabilidad frente a la que se encuentra la humanidad, en el contexto actual en el que los desmesurados proyectos técnicos ponen en juego la existencia de la humanidad, es una responsabilidad total. De nuestra responsabilidad actual depende la posibilidad de que en el futuro se pueda actuar de forma responsable.

A partir de dicha responsabilidad se desprende la urgencia de una reflexión en torno a la era de la técnica, de modo que nos sea posible *recuperar las premisas sobre las cuales se fundamenta la era industrializada*, que se denominó, en la presente investigación, como el *proyecto moderno del dominio técnico sobre el planeta*. A partir de la recuperación de las premisas de dicho proyecto, se elaboró la *pregunta por la posibilidad de la ética en la era de la técnica*, que implica la fundamentación de un orden racional para orientar y regular la acción con miras a la aplicación práctica de los proyectos técnicos.

I

Para acometer la tarea planteada se recuperó, en primer lugar, la *Analítica Existencial* del filósofo alemán Martin Heidegger. En particular se recuperó el pensamiento de Heidegger para situar *las condiciones estructurales del ser humano (Analítica Existencial)* a partir de las cuales es posible hacer explícito el modo en que se desarrolla en nuestros días el proyecto del dominio técnico sobre el planeta.

Se elaboró, de este modo, en el capítulo primero, un *desmontaje de la comprensión del conocimiento en la modernidad, que tiene su punto de partida en la dualidad sujeto-objeto*, a partir de una ontología fundamental, desde la cual se plantea que *toda forma de conocimiento recae en el modo en que el ser humano comprende su mundo*, a partir del trato práctico del ser humano con los “entes”, antes de cualquier consideración teórica.

Se señaló, a partir de la *Analítica Existencial*, el estar “a la mano” (*Zuhandenheit*) de los “útiles” como el modo cotidiano (familiar) del trato práctico del ser humano con los entes, a diferencia del “estar-ahí” (*Vorhandenheit*) del “útil”, como «presencia», como lo que, por la “inempleabilidad”, la “ausencia” o el “estorbo” del útil, se presenta desligado del contexto remisional en el que cotidianamente se establece el trato con el “útil”. Es a partir de la posibilidad que tiene el ser humano de tomar al ente como «presencia», a partir de la cual *el ser humano puede tomar al ente como objeto y considerarlo, al modo en que lo hace la física newtoniana, a partir de sus “atributos presentes” (en cuanto representación matemática) y sus “relaciones causales”*.

Por otra parte, se recuperó el existencial que responde a la pregunta por *¿«quién» es el Dasein (ser humano) en la cotidianidad?* A lo que se respondió categóricamente: el «uno». El «uno» es el existencial que refiere a los esquemas de inteligibilidad heredados por los demás seres humanos y al ámbito normativo en el que el ser humano aprende lo que son las cosas, el para qué son y el por qué. El ser humano, desde la caracterización que elabora Heidegger, es este conjunto de esquemas y normas heredados por el “mundo público”.

Es a partir del existencial del «uno» por el que la comprensión de la “naturaleza” como «presencia», propio del modelo de conocimiento basado en la dualidad sujeto-objeto, se puede transmitir como el fundamento de lo dado. El «uno» tiene, de este modo, un carácter dictatorial a partir del cual las interpretaciones elaboradas en el “mundo público” se toman por verdades indiscutibles, a partir de las cuales “todo se comprende” y “todo está dicho”, de modo que se oculta el carácter de contingente de todo ámbito normativo.

Sin embargo, a partir de la «disposición afectiva» de la «angustia», el ser humano puede tomar distancia con respecto a las interpretaciones heredadas y hacerse cuestión de éstas: la «angustia» le revela al ser humano su «poder-ser», que refiere a la condición del ser humano a partir de la cual se proyecta en sus posibilidades (sin determinarse por “naturaleza” intrínseca alguna), en tanto que descubre que ningún significado ni ninguna interpretación tienen un sentido intrínseco que lo determine.

La «angustia» desvela, de este modo, la condición de “arrojado” del ser humano (en tanto que el ser humano no sabe “de-dónde”, ni “a-dónde”). Sin embargo, la tendencia natural del ser humano es huir de la «angustia» que pone al ser humano frente a la ausencia de fundamento con respecto a aquello que se le presenta como lo dado (lo fáctico), en el modo de las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”.

Se ahondó, a partir de la caracterización de la “naturaleza” como «presencia», propia de una comprensión científicista del mundo, el modo en que se configura lo que actualmente la sociología denomina como la “sociedad de consumo”, en la que *el valor de los productos de intercambio se refiere a un valor social a-signado, desligado de las condiciones de trabajo reales en las que se da la producción técnica*. De modo que el intercambio, en la “sociedad de consumo”, alude a la *imposición de significados elaborados a partir de las sociedades que detentan el oligopolio de los medios de producción técnica*, sobre aquellas sociedades con las que se interrelacionan, económica y políticamente, en condiciones tecnológicas desiguales.

La mercancía, en la “sociedad de consumo” adquiere la función social del signo, por el cual los productos refieren a aquellos valores y constructos sociales elaborados a partir de la visión de mundo de las sociedades tecnológicamente dominantes.

Las relaciones comerciales, de este modo, modeladas por los medios publicitarios, las marcas (signos de jerarquización social), la promesa del “último modelo”, *se reproducen en la modalidad de las “habladurías”, la “avidez de novedades”*, modalidades que derivan,

finalmente, *en la “ambigüedad”*, por la cual se ahonda el vacío existencial del ser humano, al mismo tiempo que se le ofrecen los medios para aquietar el vacío, con lo cual *se alimenta la tendencia a un consumo exacerbado que no tiene fin*, junto con la tendencia al *abuso de los recursos naturales* que dirige al ser humano, en todo su sentido, a un “despeñadero”.

En esta situación existencial *al ser humano no le preocupa la posibilidad de la continuidad de una humanidad futura, ni los efectos a largo plazo que conlleva un estilo de vida basado en la sobre-explotación de los recursos naturales*, sino sólo satisfacer determinadas “necesidades” (heredadas) en el momento presente.

El ser humano, en este sentido, *se comprende a partir de un sistema de significados impuestos desde afuera, con lo que le queda oculto su propio papel de re-productor de significados*. De este modo, el ser humano legitima un sistema que reproduce una estructura de jerarquización y diferenciación social al tomarla como realidad insoslayable: lo que importa es sostener la escala social dominante y la conservación del oligopolio de aquellos capitales que detentan los medios de producción.

II

Con la indagación con respecto al pensamiento del “segundo Heidegger”, se propuso, en la presente investigación, una radicalización con respecto a la premisa a partir de la cual se toma el modelo de conocimiento basado en la dualidad sujeto-objeto como el fundamento de lo dado, de modo que se señala, a partir del pensamiento de Heidegger respecto a la “técnica”, de la reflexión de Horkheimer en torno a la “Razón Instrumental” y los análisis de Jonas respecto de la “técnica”, que *el progreso técnico se da, en nuestra era, a partir del ocultamiento de su papel normativo*.

Se toma, en este sentido, una perspectiva histórica, a partir de la cual se contrasta la concepción de “técnica” pre-moderna (que parte de una concepción teleológica de la naturaleza) y la de “técnica” moderna (que parte de una concepción mecanicista de la

naturaleza).

Con respecto a la técnica pre-moderna se señala que se da una estable relación entre los fines por los cuales se produce un artefacto y los medios que se utilizan para producirlo (determinación instrumental). Además, se señala que es el agente productor el que pone los fines con respecto a aquello que produce (determinación antropológica). Con respecto a la técnica moderna, en cambio, ambas determinaciones se ponen en cuestión.

El nacimiento de la ciencia moderna, a partir de la física newtoniana, implica la aplicación del *método hipotético-deductivo* para reducir lo ente a representación matemática, bajo un sistema de axiomas regidos por las leyes de la geometría euclidiana. En el ámbito de la filosofía, por su parte, se identifica lo racional con la capacidad del ser humano de abstraer del ente sus “atributos presentes”, cuantificables y, se establece, de este modo, el “yo” como “pensamiento” (que contiene, *a priori*, al modo de las matemáticas, las leyes del universo) y el “mundo” como “extensión” tridimensional. *La “técnica” se transforma, de este modo, en la expresión del dominio de la razón del ser humano sobre la naturaleza.*

Los fines del progreso técnico se determinan, en la modernidad, a partir de los criterios de éxito y efectividad inmediatos, con la consecuente irreflexividad con respecto a los efectos de los productos de la técnica a largo plazo. La producción técnica se ordena, de este modo, en función de los intereses de los capitales privados internacionales. Los fines de la producción técnica se dejan en las manos de intereses privados y se los asume, socialmente, de forma irreflexiva. La razón, en este contexto, es razón que se relega a la discriminación de medios para la maximización del éxito, sin hacerse cuestión de los fines.

La racionalidad técnica conlleva la sobre-explotación de los recursos naturales en orden al sostenimiento de una industria que, cada vez, se alimenta a sí misma para la satisfacción de las necesidades de materia prima y para la elaboración de los bienes de consumo. La industria moderna (subdividida en Industria Pesada, Industria Ligera e Industria Punta), de este modo, implica una sobre-explotación de los recursos naturales, en función de su propio

funcionamiento.

En el despliegue de la producción técnica se establece una *interrelación entre el conocimiento científico y la producción técnica*, de modo que la ciencia depende de los avances de la técnica, al mismo tiempo que la técnica requiere de una ciencia cada vez más precisa para la producción técnica.

Una de las consecuencias que se dan en este contexto es que se rompe la relación estable entre fines y medios, propia de una comprensión pre-moderna de la “técnica”. En este sentido, *nuevas técnicas generan objetivos antes no previstos*, lo mismo que *los objetivos que se establecen, a partir de las necesidades orientadas por el interés económico, requieren una producción técnica novedosa y más refinada*. La incapacidad para prever los objetivos y las técnicas que se desarrollarán a futuro, nos deja en una situación de impredecibilidad de los efectos que adquieren, muchos de ellos, un carácter “ambivalente”, “irreversible” y con implicaciones a “gran escala”, tal como lo ha mostrado el reciente uso de la energía nuclear.

Se da una ruptura, además, de la determinación antropológica de la “técnica” pre-moderna, en tanto que *los fines, en la técnica moderna, no se determinan por una planeación racional del ser humano con vistas al futuro, sino por los intereses de las industrias que se pliegan a la maximización de las ganancias económicas y políticas en el momento presente*.

Con la ruptura de la determinación instrumental y antropológica en la era de la “técnica” moderna, se gesta el peligro de tomar a la naturaleza y, junto con ésta, al mismo ser humano como “recurso”, como *stock* para la industria, para su uso y deshecho indiscriminado. Se abordan, en este sentido, los avances técnicos en el campo de la “citología”, del “control de la conducta” y de la “manipulación genética”.

Junto con este peligro, se da, además, *el ocultamiento del carácter autónomo, progresivo e ilimitado de la técnica moderna*, en tanto que el ser humano experimenta la tendencia de hacer de la interpretación científicista y tecnológica de la naturaleza el criterio sobre lo válido. Se

deja de mostrar su carácter de posibilidad, para presentarse como fundamento.

Para que impere la lógica de la técnica moderna, que toma al ente como “recurso”, es necesario que el quehacer científico se presente como neutral frente a las aplicaciones de la “técnica”. Esto se logra a partir de la representación del mundo como objeto que, en cuanto objeto, no implica valoración, puesto que quien pone la valoración es el ser humano y, por ende, *se desliga el conocimiento del ente de su causa final*.

Se presenta, de este modo, la libertad de investigación científica como un valor incuestionable en la era de la técnica, al mismo tiempo que la investigación sigue su marcha en orden a la aplicación técnica que establece los parámetros de la investigación.

El proyecto del dominio técnico sobre el planeta se puede leer, desde esta perspectiva, como el proyecto por subsumir a la totalidad de lo ente a la lógica del “recurso” que, de este modo, *implica un ámbito normativo que se presenta como neutral*: se establece, pues, una *ruptura entre el discurso científico-técnico y valoración moral*.

III

Finalmente, en la presente investigación nos hacemos cuestión sobre *la posibilidad de la ética en la era de la técnica*. Con ética nos referimos a un ámbito de sentido, racional, a partir del cual se puedan establecer límites y una orientación a la producción técnica, en orden a la posibilidad de la existencia de la humanidad y la biosfera planetaria en el futuro.

Recuperamos, en este contexto, la respuesta de Heidegger en torno a la posibilidad de la elaboración de una ética para la era de la “técnica”. Heidegger elabora una crítica en torno a la gnoseología moderna y a la axiología moderna y, en suma, al carácter dictatorial del poder “técnico”, al ocultamiento de su ámbito normativo y a la neutralidad “científica”. Sin embargo, el pensamiento de Heidegger *no aporta fundamentos para plantear límites frente al poder técnico, en tanto que sitúa el ámbito normativo de la técnica fuera del ámbito de acción*

del ser humano. La orientación que aporta Heidegger, en sentido “ético”, en todo caso, implica un carácter negativo: se basa en el reconocimiento, por el pensar “originario”, del carácter dictatorial del ámbito normativo en que se encuentra el ser humano, sin posibilidad de establecer una orientación de la acción en de dicho ámbito. *No se puede establecer, por lo tanto, una ética coherente a partir del pensamiento de Heidegger.*

Frente a la imposibilidad de un planteamiento ético coherente a partir del pensamiento de Heidegger, recuperamos la propuesta ética de Hans Jonas, que señala que *la medida del poder que ejerce el ser humano sobre el ente corresponde a la medida de su responsabilidad. Por lo tanto, para Jonas, la técnica moderna es el ámbito que abre al ser humano al futuro, en tanto que lo que se pone en juego, a partir de las dimensiones del poder que alcanza el ser humano en la era técnica, es la existencia de una humanidad futura y de la biosfera planetaria.*

Lo que está en el centro del análisis ético de Jonas es la posibilidad de la existencia sujetos que puedan asumir su propia responsabilidad: No somos responsables de la felicidad de las generaciones futuras, sino que *somos responsables de la posibilidad de la continuidad una humanidad responsable.* Somos responsables de su “deber”.

Jonas se propone, de este modo, elaborar el fundamento del “deber” a partir de una teoría del ser (ontología), de modo que se puedan establecer, en el nivel ontológico, premisas para la defensa de la objetividad del “valor”. Jonas busca, de este modo, elaborar un concepto de “ser” que se encuentre conectado con el “deber” y que abarque todos los niveles de la naturaleza orgánica (desde las formas más elementales hasta las más complejas).

Jonas elabora una extensa argumentación en orden a demostrar que la posibilidad del ser humano de atribuir valor a lo que es (que implica una preferencia absoluta del ser sobre la nada y que fundamenta, al mismo tiempo, una exigencia de ser, un “deber-ser”) se encuentra prefigurada en el *orden teleológico de la naturaleza*, y, por lo tanto, *la posibilidad humana de atribuir valor a lo que es, junto con aquello que la hace posible (la naturaleza orgánica), es un “bien-en-sí” por el que el ser humano es responsable.*

Jonas, en este sentido, busca “extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto, hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser”⁴¹⁷.

Jonas señala, como parte de dicha demostración, que la naturaleza orgánica tiene la finalidad (por medio del “apetito”) de reproducirse en sus productos (y en esta finalidad se muestra una preferencia absoluta por el ser respecto del no-ser, constatable ya en todo organismo en que opera el metabolismo). Una segunda finalidad de la naturaleza se da en la tendencia de los organismos vivos a la maximización del primer fin, de modo que se constata una multiplicidad de especies como un efecto buscado, en función de dicha finalidad.

Esta finalidad se expresa en la complejidad de los organismos dotados de sensibilidad que pueden asumir los fines de la naturaleza (en orden a la vitalidad) como *sus propios fines*. En el ser humano, más aún, se da la posibilidad de distinguir entre fines valiosos y no valiosos. Esta distinción nos dice que *los fines del ser humano no están sancionados por su naturaleza orgánica*. La capacidad de atribuir valor a lo que es abre al ser humano la perspectiva del bien-en-sí independiente de sus propias inclinaciones.

El ser humano, en este sentido, es libre, en tanto que puede ponerse frente a su voluntad y querer algo distinto de su aspiración natural (de su configuración orgánica). La libertad, en el ser humano, *encuentra su fundamento en aquello que demanda convertirse en fin y que, al mismo tiempo, recae en el ámbito del poder del ser humano (lo cual lo hace objeto de su “deber”)*.

De este modo, aquello que recae bajo el poder del ser humano y que reclama una exigencia inherente de ser (tal como sucede, en la era de la técnica, con la biosfera planetaria), funda en el ser humano una exigencia objetiva de ser, un *valor objetivo*, un “*deber*”. Una formulación del “imperativo de la responsabilidad” que elabora Jonas, se enuncia de la siguiente forma: “«Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

vida humana auténtica en la Tierra»⁴¹⁸.

Aquello que recae bajo el poder del ser humano en la era de la técnica es la existencia de una humanidad futura, lo que hace de la idea misma de humanidad el objeto de nuestro “deber”. La idea de humanidad debe, por lo tanto, darnos aquellos elementos que configuren el estado actual de las cosas y, por lo tanto, dar indicaciones objetivas en el ámbito de la política pública.

La ética en la época de la técnica implica elementos relevantes para la intervención en el ámbito de la política pública que se presentaron, en la presente investigación, en el orden que sigue:

a) *La libertad de la investigación no debe ser incondicional*, en tanto que la investigación, orientada mayormente por intereses económicos y políticos, puede provocar, ya desde la etapa de la experimentación, efectos con dimensiones “irreversibles” y magnitudes globales que no tengan retroceso y que pongan en juego aquello de lo que depende la posibilidad misma de la investigación: el medio ambiente y la existencia del ser humano en el futuro.

b) Debe elaborarse una “ciencia de la predicción hipotética” en torno a los efectos de los proyectos técnicos a largo plazo, que implica: 1) la representación de los efectos de los proyectos de la técnica a largo plazo y 2) la capacidad de apelar a un sentimiento que permita al ser humano ser afectado por la representación de dichos efectos, tanto más necesaria, en tanto que en el presente no tenemos convivencia directa con el objeto que apela a nuestra responsabilidad: la humanidad futura. De este modo, a partir de la “ciencia de la predicción hipotética” será posible establecer conjeturas que deriven en pronósticos que orienten las decisiones políticas en torno a los proyectos tecnológicos que se tendrían que favorecer y los que se tendrían que rechazar.

Jonas señala, sin embargo, que *la dimensión política de su propuesta es la más débil*, en tanto

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

que 1) la humanidad es cada vez más dependiente de las “bendiciones” de la técnica, y 2) se establece una tendencia a preferir optar por las predicciones seguras que conllevan resultados inmediatos (deseados y buscados) y se rechazan aquellas predicciones inciertas (y que ponen el énfasis en la inseguridad con respecto a las predicciones de los proyectos técnicos) que ponen la mira en los efectos a largo plazo.

Finalmente, como condición ideal, se señala que el ejercicio de la política debe actuar sin la coacción de los poderes fácticos, de modo que, desde el ámbito político, se puedan tomar decisiones que ayuden a preservar la posibilidad de la existencia de la humanidad futura y lo que ello conlleva.

Valoración personal

En la presente investigación se mostró que aquello que se pone en juego en la era de la técnica es la capacidad de discernimiento de los fines del ser humano. Éstos, como se ha mostrado de forma extensa en los capítulos precedentes, se determinan, de forma indiscriminada, por los intereses de las grandes industrias que operan, en su mayoría, según la finalidad de la efectividad y el éxito, de la ganancia económica y del aumento del poder político.

La situación en la que nos encontramos en el presente nos pone frente al absurdo. Es un absurdo el hecho de que la humanidad lleve un rumbo que la lleva directamente a la destrucción de su posibilidad presente y futura. El absurdo que afronta la humanidad en el contexto presente obliga al planteamiento filosófico a reflexionar en torno a la pregunta por la existencia de la humanidad: ¿debe ser el hombre? Al abordar dicho cuestionamiento, el planteamiento de Jonas se torna productivo, en tanto que permite hacer cuestión de un asunto por el que ninguna ética anterior había sido capaz de preguntar (en tanto que no había un poder técnico tal que hiciera cuestión de su existencia).

La filosofía de Martin Heidegger se mostró productiva, por su parte, al indagar las condiciones normativas que imperan en la sociedad industrializada (la era de la técnica). Sin embargo, el

pensamiento de Heidegger no aporta elementos para orientar la acción en la sociedad industrializada, en tanto que, por la pretensión de un análisis neutral, estructural (que finalmente, como se mostró, implica la toma de postura por un proyecto político concreto), se vacía a la existencia humana de sus contenidos y éstos se depositan (desde la filosofía de Heidegger) en las condiciones normativas en las que el ser humano se encuentra inserto (recuérdese, en este sentido, la respuesta a la pregunta *¿«quién» es el Dasein en la cotidianidad?*: El «uno», el “impersonal”, el “se”; respuesta que se relaciona con el existencial de la “caída” o con la condición humana de “errante” en la era de la “técnica”).

La filosofía de Jonas, en cambio, devuelve a la existencia humana sus contenidos concretos (que se encuentran referidos, desde su pensamiento, a aquello que, desde su vulnerabilidad, demanda convertirse en fin y que se encuentra bajo el ámbito del poder del ser humano) sea, respecto de la industria moderna, la biosfera planetaria; respecto del gobernante, la comunidad; respecto del padre/la madre, el hijo/la hija.

Desde el pensamiento de Jonas, la vida humana se sostiene en una relación armoniosa con la totalidad de la naturaleza orgánica, al recuperar una finalidad intrínseca a la naturaleza; finalidad que prefigura la condición moral del ser humano. Éste, en tanto que establece una relación de poder con el ser, hace del ser el objeto de su responsabilidad. Las sociedades industrializadas, de este modo, se sitúan respecto de una responsabilidad enorme: la responsabilidad por aquello que no existe, la humanidad futura (junto con el consecuente deber para con la biosfera planetaria) y, junto con ésta, la idea de humanidad.

Se puede señalar, pues, a partir del pensamiento de Jonas (que se circunscribe en la línea del pensamiento de Kant, Fichte y Husserl), que el ser humano, en tanto que ser moral (capaz de responder a aquello que se demanda convertirse en fin y que cae en el ámbito de su poder), trasciende las condiciones normativas vigentes, de modo que el ser humano es siempre un “más” con respecto a las condiciones mundanales de su “facticidad”. Un “más” que no nace propiamente del ser humano, sino del espacio abierto de aquello que, en su vulnerabilidad, enuncia a cada ser humano el mandato: “escucha”.

Esto significa que el ser humano, frente a todo atropello derivado por los daños a la dignidad humana (incluyendo, como parte de su “dignidad”, la responsabilidad con respecto a la biosfera planetaria), puede apelar a un ámbito de lo humano, al ámbito de la subjetividad (conformada por una alteridad que lleva al ser humano a auto-trascenderse) -irreductible a cualquier sistema o normatividad-, capaz de hacer frente a un ámbito normativo que aboga por ahogarla en la “nada”.

Uno de los aprendizajes más importantes que se deducen de la presente investigación, en este sentido, es la interrelación entre el pensamiento filosófico y las problemáticas sociales, no sólo en el sentido de una toma de postura respecto de dichas problemáticas, sino como pensamiento que reproduce (o no) dichas problemáticas. El pensamiento de Heidegger, como se mostró, a pesar de que aporta una intelección mayor sobre el problema de la técnica, radicaliza el absurdo frente al cual se gesta el problema de la técnica como problema.

...

A partir de las presente reflexiones en torno a la ética en la era de la “técnica” se abren nuevas rutas de investigación dentro del marco de pensamiento que Heidegger denominó “antiguo-cristiano” (en relación al cual Heidegger mostró su rechazo, no así en el caso de Jonas), que aluden a las vías concretas por las que los sujetos pueden hacerse cargo de su propia responsabilidad con miras al ejercicio del poder “responsable”.

El re-pensar la labor humana, en torno al ejercicio del poder y la responsabilidad que de dicho poder se sigue, nos lleva a re-pensar las formas en las que se ejerce la política en nuestro tiempo, a partir de la forma en la que se construyen las relaciones de “autoridad”, sea en el ámbito de la industria, de la burocracia, de la educación, incluso en el ejercicio de la paternidad o la maternidad, etc.

Se abren, a partir de la presente reflexión, posibilidades de investigación en torno a la ética y

la política en cualquier campo que implique el ejercicio del poder, tomando como punto de partida la pregunta rectora: “¿Qué es el ser humano?” (o, formulada en el ámbito de la ética: “¿debe ser el hombre?”). Es ésta, la idea de ser humano, como se muestra en la presente investigación, la que se pone en entredicho con el asunto de la “técnica” y es, al mismo tiempo, la idea hacia la cual toda filosofía, que quiera realizar un aporte considerable en una época marcada por los desafíos de la “técnica”, debe apuntalar.

Bibliografía

Alcalde, Jorge. *Las luces de la energía*. Fundación Iberdrola: Madrid, 2005.

Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1998.

Baudrillard Jean. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI: Madrid, 2009.

Bernstein, Richard J. *El mal radical*. Fineo: México, D. F., 2006.

Bochenski, I. M. *Los métodos actuales del pensamiento*. Rialp: Madrid, 1973.

Bugallo, Alicia Irene. “Algunos aspectos distintivos de la filosofía ambiental, en lo que hace a su relación con la ciencia”, II Encuentro Latinoamericano de Filosofía y Medio Ambiente, II Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, publicado en la Revista Ideas Ambientales.

Bugallo, Alicia Irene. “Filosofía ambiental; nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural” en Scannone Juan Carlos S. J. (ed.). *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Universidad Católica de Córdoba: Córdoba, 2010.

Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* FCE: México, D. F., 1967.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger. Tomo tercero*. Herder: Barcelona, 2002.

Descartes, René. *Discurso del método*. Alianza: Madrid, 2010.

Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Alianza: Madrid, 1995.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas: con objeciones y respuestas*. Alfaguara: Madrid, 1977.

Dreyfus, Hubert L. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Cuatro vientos: Santiago de Chile, 1996.

Esquirol, Josep M. *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Gedisa: Barcelona, 2011.

Farrington, Benjamin. *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*. Ayuso: Madrid, sin fecha.

Friedman, George. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. FCE: México, D. F., 1986.

Frondizi, Risieri. *¿Qué son los valores?* FCE: México, D. F., 1958.

- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder: Barcelona, 2003.
- Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE: México, D. F., 1992.
- Gómez Robledo, Antonio. *Meditación sobre la justicia*. FCE: México, D. F., 1963.
- González, Juliana (coord.). *Heidegger y la pregunta por la ética*. UNAM: México, D. F., 2001.
- Grodin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder: Barcelona, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Red Editorial Iberoamericana: México, D. F., 1993.
- Hartmann, Nicolai. *Ontología. I. Fundamentos*. FCE: México, D. F., 1954.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Abada: Madrid, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. Abada: Madrid, 2011.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Alianza: Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza: Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria: Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Alianza: Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa: Barcelona, 2003.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE: México, D. F., 1981.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trotta: Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. "The Self-Assertion of the German University and The Rectorate 1933/1934: Facts and Thoughts" en *Review of Metaphysics*, 38:3, 1985.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta: Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Serbal: Barcelona, 2002.
- Hernández Reyes, Jesús. "Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna" en *Ontology Studies* 9. Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona, 2009, pp. 289-308. Consultado el 28 de mayo del 2015. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/viewFile/173312/225667>
- Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*. Espasa-Calpe: Madrid, 1964.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta: 2010.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo: Buenos Aires, 2008.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península: Barcelona, 1998.

- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder: Barcelona, 1995.
- Jonas, Hans. “Epílogo: Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela: Madrid, 2003.
- Jonas, Hans. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós: Barcelona, 1985.
- Jonas, Hans. “Heidegger and Theology” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 2. Philosophy Education Society Inc.: 1964.
- Juanes López, Jorge. *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*. Magenta: México, D. F., 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. FCE: México, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Taurus: México, 2006.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI: Madrid, 1983.
- Leyte, Arturo. “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado 'ser'” en *Éndoxa*, Series filosóficas, No. 20, Uned: Madrid, 2005, pp. 745-756.
- Löwith, Karl. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder: Barcelona, 1998.
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. FCE: Buenos Aires, 2006.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Istmo: Madrid, 1995.
- Marx, Karl. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI: México, D. F., 1977
- Mason, Stephen F. *Historia de las ciencias. 2. La revolución científica de los siglos XVI y XVII*. Alianza: Madrid, 2001.
- Mason, Stephen F. *Historia de las ciencias. 4. La ciencia del siglo XIX*. Alianza: Madrid, 2001.
- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Tecnos: Barcelona, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza: Madrid, 1979.
- Reale, Giovanni. *Guía de la lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder: Barcelona, 1999.
- Reichenbach, Hans. *La filosofía científica*. Fondo de Cultura Económica: México, D. F., 1953.

Rodríguez García, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones pedagógicas: Madrid, 1994.

Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta: Madrid, 2012.

Santiesteban, Luis César. "El problema de la ética en Heidegger" en Ricardo Guerra Tejada, Adriana Yáñez Vilalta (coords.). *Martín Heidegger. Caminos*. UNAM: México, D. F., 2009., 236.

Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*. La pléyade: Buenos Aires, 1980.

Sheehan, Thomas. "'Only a God Can Save Us': The Spiegel interview (1966)" en *Heidegger: The Man and the Thinker*. Precedent: New Jersey, 1981.

Silva Herzog, Jesús. "La revolución industrial del siglo XVIII" en *Memoria del colegio nacional: Año de 1961*. Tomo IV. Núm. 4. El colegio nacional: México, 1972.